



UNIVERSIDAD NACIONAL DE LA PLATA
FACULTAD DE HUMANIDADES Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN
SECRETARÍA DE POSGRADO

La experiencia en la concepción del conocimiento de David Hume

Niveles personales y sociales, sentidos y funciones

Sofía Beatriz Calvente

Tesis para optar por el grado de Doctor en Filosofía

Directora: Dra. Silvia Manzo, UNLP/CONICET

La Plata, 15 de febrero de 2017

Índice

Resumen.....	1
Abstract.....	3
Agradecimientos.....	5
Método de citas para las obras de Hume.....	7
Introducción.....	11
Capítulo I. Los sentidos de la experiencia.....	21
I.1. El mapa de la experiencia.....	23
I.1. 1. Tres sentidos de experiencia.....	24
I. 1. 2. Experimento y observación.....	31
I.1. 3. Filosofía experimental.....	34
I. 1. 4. Prudencia y experiencia.....	36
I. 2. Experiencia versus sensibilidad y percepción.....	40
I.3. Rupturas y continuidades.....	46
Capítulo II. La experiencia en contexto.....	49
II. 1. La nueva ciencia experimental.....	49
II. 1. 1. La experiencia en el contexto de la filosofía experimental.....	53
II. 1. 2 La matematización de la filosofía natural.....	61
II. 2. La tradición de la ley común inglesa.....	64
II. 3. La tradición médica empírica.....	69
II. 4. La comunicabilidad de la experiencia.....	76
Capítulo III. La geografía mental humeana.....	79
III. 1. Dos interpretaciones problemáticas.....	81
III. 2. Los elementos y principios constitutivos de la mente.....	86
III. 2. 1. Impresiones de sensación e impresiones de reflexión.....	90
III. 2. 2. Ideas de la memoria e ideas de la imaginación.....	92
III. 2. 3. Relaciones naturales y filosóficas.....	94
III. 2. 4. Tipos de razonamiento.....	99
III. 2. 5. Los difusos límites entre la simplicidad y la complejidad de las ideas.....	102
Capítulo IV. El origen de la experiencia.....	109
IV. 1. La “mera” percepción.....	110
IV. 1. 1. Percepción, observación y experiencia.....	113
IV. 2. ¿Pasividad o actividad mental?.....	118
IV. 3. Ideas abstractas y experiencia.....	124
IV. 4. Impresiones sensibles versus experiencia.....	126
IV. 4. 1. Perdurabilidad y repetición.....	132
IV. 5. La interacción entre la memoria y la imaginación.....	134
IV. 6. Memoria vivaz, memoria pasada y experiencia.....	140
IV. 7. La pesada herencia de Locke.....	147
Capítulo V. Tres tipos de experiencia.....	153
V. 1. La ciencia de la naturaleza humana y su objeto de estudio.....	154
V. 2. Observación y experimentación desde la perspectiva humeana.....	158
V. 3. La experiencia filosófica.....	168
V. 4. La experiencia común.....	174
V. 4. 1. La experiencia común a hombres y animales.....	176
V. 5. Funciones y actitudes cambiantes.....	183
V. 6. La experiencia práctica.....	189
V. 6. 1. El experto.....	192
V. 7. Los tipos de experiencia y la verdadera filosofía.....	196

Capítulo VI: La experiencia en el marco del método experimental.....	201
VI.1. El principio de la copia y el método experimental.....	203
VI. 2. El problema de la introspección.....	208
VI. 3. Una epistemología de carácter social.....	219
VI. 4. La reforma de la investigación de las cuestiones “morales”.....	224
VI. 4. 1. La continuidad entre los ámbitos natural y moral.....	231
VI. 4. 2. Paralelismos y vinculaciones causales.....	238
VI.4. 3. La reducción explicativa.....	242
VI. 4. 4 La centralidad de los hechos.....	246
VI. 5. Los alcances y límites de la influencia de Newton.....	252
VI. 5. 1. Algunas discrepancias.....	257
Capítulo VII: El carácter social de la experiencia.....	261
VII. 1. La simpatía.....	263
VII. 1. 1. Tipos de simpatía.....	267
VII. 1. 2. La comunicación de opiniones.....	272
VII. 1. 3. La simpatía y la experiencia.....	277
VII. 2. La visión reduccionista del testimonio.....	284
VII. 2. 1. La visión no reduccionista del testimonio.....	288
VII. 2. 2. El establecimiento de hechos mediante testimonios.....	298
VII. 3. La experiencia ampliada o extendida.....	303
VII. 3. 1. La experiencia colectiva.....	308
VII. 3. 2. Los niveles de la experiencia.....	314
Conclusión.....	317
Bibliografía.....	329

Resumen

Si bien la experiencia es una noción central de la filosofía de Hume, no resulta fácil comprender qué es lo que entiende por ella. En gran medida esto se debe a que en ningún pasaje de sus obras hace explícita su definición. Llamativamente, ningún autor hasta el momento ha emprendido la tarea de llevar a cabo una reconstrucción de dicha noción en la filosofía humeana, aunque es posible esbozar dos grandes interpretaciones a partir de la lectura de la literatura secundaria. Una de ellas consiste centralmente en restringir la experiencia a un tipo particular de percepciones, las impresiones de sensación. La otra pasa por concebirla como contenidos mentales conectados, fruto de la observación reiterada y prolongada a lo largo del tiempo.

Los objetivos a desarrollar en la presente investigación consisten, en primer lugar, en realizar la tarea que aún permanece vacante, que pasa por esclarecer qué es lo que Hume entiende por la noción de experiencia. Por otra parte, la falta de estudios en profundidad acerca de la noción de experiencia en general, y la prevalencia de la interpretación restringida en particular, han acarreado graves consecuencias para la comprensión de la filosofía humeana, especialmente para la de su teoría del conocimiento, forjando una imagen que la entiende introspectivamente y limitando su filiación con el método experimental al estudio de los contenidos mentales del propio investigador. Por ese motivo, un segundo objetivo pasa por revisar en profundidad estas consecuencias, que a nuestro juicio resultan problemáticas, para proponer soluciones que se encuentren dentro de lo establecido por la doctrina humeana, ofreciendo además una interpretación más adecuada de su vinculación con el experimentalismo.

Las soluciones que proponemos están en consonancia con una línea de interpretación que cuestiona que deba atribuírsele un carácter privado a la experiencia, estableciendo que ésta es originariamente de naturaleza pública y comunicable. Este tipo de perspectivas se alcanza cuando se amplía la mirada más allá del autoconocimiento de la propia mente para incluir también la consideración del rol de la experiencia en el conocimiento del mundo social, porque así es como lo entiende el propio Hume. Sin embargo, notamos que aún queda pendiente de fundamentación el carácter comunicable y público que estos intérpretes le atribuyen a la experiencia. Por esta razón, un tercer objetivo se vincula con determinar sobre cuáles aspectos de la filosofía humeana puede basarse una interpretación semejante. Consideramos que dichos aspectos son el

principio de la simpatía y el testimonio, cuyo sentido y vinculación nos hemos ocupado de analizar cuidadosamente.

Entre los resultados de nuestra investigación podemos destacar, en relación con el primer objetivo, haber precisado la definición de experiencia en Hume, desde un punto de vista genético, como ideas complejas antes que como impresiones sensibles. Esto develó que la experiencia no sólo juega un papel fundamental en el conocimiento, sino que también es constitutiva en la comprensión misma de las cuestiones de hecho y existencia. Por otro lado, señalamos que el hecho de que toda experiencia comparta componentes básicos comunes no implica que desempeñe una única función ligada con el conocimiento, sino que deslindamos entre una función epistémica, dentro de la cual distinguimos la experiencia común de la filosófica; y una práctica, donde la experiencia se vincula con la capacidad para reconocer situaciones y tomar decisiones.

En relación con el segundo objetivo, otro aporte ha sido mostrar que, desde una perspectiva epistémica, el componente básico de la experiencia es la noción de caso y no la de percepción, lo que debe entenderse como una elaboración mental a partir de estados de cosas que abarcan una diversidad de acontecimientos, eventos, etc. Además, fundamentamos la aplicabilidad del método experimental al ámbito moral a partir de poner de relieve que tanto los fenómenos naturales como los morales son cuestiones de hecho y por ende no existen diferencias sustanciales ni en lo que se entiende por experiencia en ambos ámbitos ni en su modo de funcionamiento, regido por el principio de causalidad.

Finalmente, en relación con el tercer objetivo, destacamos el carácter social de la experiencia a partir de la uniformidad de la naturaleza humana y la regularidad de los fenómenos de los que la experiencia trata. No sólo pusimos de relieve este importante aspecto del pensamiento de Hume, sino que lo basamos en el principio de la simpatía. La indagación en torno a este tema nos llevó a distinguir dos niveles en la experiencia: la personal, que es susceptible de ampliación a partir de la comunicabilidad y la aceptación del testimonio, y la colectiva, que es una construcción transubjetiva.

Palabras clave

Experiencia – Filosofía Moderna – Método experimental – Ciencia de la naturaleza humana – Percepción – Testimonio

Abstract

Even though ‘experience’ is a central notion in the philosophy of David Hume, it is not easy to understand what he means by it. Mainly, this is because its definition is not made explicit in any passage of his works. Surprisingly, there is no author to date, who has taken over the task of reconstructing that notion within Hume’s philosophy, even though it is possible to outline two main interpretations from secondary literature. The first one consists widely in restricting experience to a particular kind of perceptions – impressions of sensation. The second consists in conceiving it as connected mental contents, which are the result of frequent and extended observation through time.

The goals which we aim to achieve in the present research consist, firstly, in accomplishing the task which remains vacant, that is, to clarify what Hume means by the term ‘experience.’ On the other hand, the lack of thorough studies of this notion in general, and in particular the prevalence of the restricted reading of it, have resulted in serious consequences for the understanding of Humean philosophy, especially his theory of knowledge, building up an image that considers it only introspectively, reducing his affiliation with the experimental method to the study of the philosopher’s mental contents. Our second goal consists in going through these problematic consequences in deep, in order to advance solutions that lay within the realm of the Humean doctrine, offering a proper understanding of Hume’s links with experimentalism.

The solutions we are proposing are consonant with a line of interpretation that questions the attribution of a private character to experience, setting up its originally public and communicable nature. This kind of perspective can be achieved when one is able to stretch her view beyond self knowledge of her own mind and include the role that experience plays in the understanding of the social world, because that is how Hume himself believes it is. Notwithstanding this, we note that the public and communicable nature that a group of scholars attribute to experience is still lacking an appropriate foundation. For this reason, our third goal is related to determining what aspects of Hume’s philosophy can provide a solid basis for such interpretation. We believe that these aspects are the principle of sympathy, and testimony, whose meaning and mutual relation we have studied carefully.

Among the results of our research concerning our first goal we can highlight the fact of having clarified Hume's definition of experience, from a genetic point of view, not as impressions of sensation but as complex ideas. In turn, this revealed that experience not only plays an important role within knowledge, but also that it is a constitutive element in our general understanding of the matters of fact and existence. On the other hand, we pointed out to the fact that even though all experience shares basic common components, this does not imply that its role is relevant to knowledge only. On the contrary, we distinguished between an epistemic function, within which we made a division into 'common' and 'philosophical' experience, and a practical function, that links experience with an ability to recognize different situations and making decisions.

Moving to our second goal, our contribution was to show that from an epistemic point of view, the basic component of experience is an instance and not a perception. An instance should be understood as a mental product resulting from states of affairs within which we can number a variety of events, occurrences, etc. We also laid the foundation to the applicability of experimental method into moral subjects, stressing that natural phenomena as well as moral phenomena are both matters of fact. Hence, there are no substantial differences concerning what constitutes experience in either realms, or the way they operate, that is ruled by the principle of causality.

Finally, our third goal led us to underline the social nature of experience through emphasizing the uniformity of human nature and the regular occurrence of phenomena that experience deals with. Not only did we emphasize this relevant aspect of Hume's thought but we also grounded it in the principle of sympathy. Inquiring into this matter took us to distinguish between two different levels: personal experience, which can be extended through communication and reliance on testimony, and collective experience, which is a transsubjective construction.

Keywords

Experience – Early Modern Philosophy – Experimental Method – Science of Human Nature – Perception – Testimony

Agradecimientos

*Be a philosopher;
but, amidst all your philosophy,
be still a [wo]man.*

DAVID HUME. AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING 1.6

A mis padres, Carlos y Renée, por apoyar incondicionalmente todos los proyectos e iniciativas que he emprendido en mi vida (que son muchos).

A mi infatigable compañero de vida, Vicente, por comprender que sin su ayuda nunca hubiera sido posible terminar este proyecto, y por darme lo que más necesitaba: tiempo, sin presionarme ni preguntar cuánto faltaba para el final.

A mis hijos: Julián, quien en varias oportunidades escribió su “tesis de nenes” y me ayudó más que nadie a recordar que además de ser (o intentar ser) historiadora de la filosofía, soy mujer. A la que está por venir, que aún no tiene nombre, pero conocerá a una madre libre de (algunas) presiones, lo cual no es poca cosa.

A Silvia, por confiar en mí y ayudarme inconmensurablemente a lo largo de todos estos años. A ella le debo mi pasión por la historia de la filosofía y de ella aprendí a investigar en filosofía. Sin su apoyo, responsabilidad y estímulo constante, esta tesis tampoco hubiera podido llegar a buen puerto.

A mis colegas del grupo de investigación, con quienes trabajamos juntas hace tantos años, y hemos compartido las penurias del “estado de tesis,” apoyándonos mutuamente.

A mis queridos amigos del grupo de jóvenes humeanos. Somos pocos y de distintos lugares, pero compartimos la misma pasión por la filosofía del *Bon David*.

A la Secretaría de Ciencia y Técnica de la UNLP, por haber confiado en que una persona mayor de treinta y pico de años aún puede brindar un aporte novedoso a un ámbito del conocimiento. Sin su flexibilidad y capacidad de comprensión, no hubiera podido gozar de las becas que me permitieron sustentarme mientras realizaba el doctorado y concluir el proceso de escritura de la tesis.

A la Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, y al Departamento de Filosofía, mi ámbito de trabajo.

Finalmente, a Julieta y Jorge de la Secretaría de Ciencia y Técnica, por su infinita paciencia al atender mis consultas y por brindarme buenos consejos.

Método de citas para las obras de Hume

A continuación, detallamos las obras de Hume utilizadas. Las referencias a las citas y paráfrasis de dichas obras se colocarán entre paréntesis dentro del cuerpo principal del texto según explicamos en cada caso:

Hume, David. [circa 1731-4] “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour.” Ernest Campbell Mossner. “David Hume’s ‘An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour.’” *Modern Philology* vol 45, N° 1 (1947): 54-60.

Al no contar con ediciones en español, las traducciones son nuestras.

Método de cita: Iniciales del ensayo seguidas de número de página del manuscrito, columna y paginación del artículo de Mossner. Así (AHE, ms 3, col. 2, p. 57) se refiere a “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour,” paginación del manuscrito 3, columna 2, paginación del artículo de Mossner, 57.

Hume, David. [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1a. ed., 2000).

Edición en español: Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Orbis, 1984.

Método de cita: Inicial de la obra seguida de número de libro, parte, sección, paginación de la edición canónica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB. Así (T 1.3.9, SB 108) se refiere al *Tratado de la Naturaleza Humana*, libro 1, parte 3, sección 9, paginación de la edición de Selby-Bigge, 108.

Para las citas directas hemos seguido la traducción de Duque, que se indica entre corchetes de esta manera (T 1.3.9, SB 108 [p. 221]). En algunos pasajes hemos introducido modificaciones a dicha traducción con el propósito de ser más fieles al sentido del texto original de Hume. En esos casos, la palabra modificada por nosotros aparece entre corchetes [] dentro del cuerpo de la cita.

Hume, David. [1740] “An abstract of a Book Lately Published: Entitled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained.” Incluido en *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1a. ed., 2000).

Edición en español: Hume, David. *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*. Edición bilingüe de José Luis Tasset. Barcelona, Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999.

Método de cita: Cuatro primeras letras del título seguidas de la paginación de la edición canónica de Selby-Bigge precedida por las iniciales SB. Así (ABST, SB 646) se refiere al *Abstract*, paginación de la edición de Selby Bigge, 646.

Para las citas directas hemos seguido la traducción de Tasset, que se indica entre corchetes de esta manera (ABST, SB 662 [p. 155]).

Hume, David. [1745] *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book Lately published, intituled, A Treatise of Human Nature, etc.* Edinburgh, 1745 (reproducción directa de la primera edición).

Método de cita: Abreviatura del título seguida del número página de la edición facsimilar. Así (LTRG, 24) se refiere a *A Letter from a Gentleman*, página 24.

Hume, David. [1748] *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press, 1999.

Edición en español: Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime Salas Ortueta. Madrid, Alianza, 1980.

Método de cita: Tres primeras letras del título seguidas del número de sección y número de párrafo. Así (EHU 9.5) se refiere a *Enquiry concerning Human Understanding*, sección 9, párrafo 5.

Para las citas directas hemos seguido la traducción de Salas Ortueta, que se indica entre corchetes de esta manera (EHU 9.5 [p. 131]). En algunos pasajes hemos introducido modificaciones a dicha traducción con el propósito de ser más fieles al sentido del texto original de Hume. En esos casos, la palabra modificada por nosotros aparece entre corchetes [] dentro del cuerpo de la cita.

Hume, David. [1751] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press, 1998.

Edición en español: Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducción, estudio introductorio, notas, selección bibliográfica e índice de términos y nombres de Marcelo Mendoza Hurtado. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015.

Método de cita: Iniciales del título seguidas del número de sección y número de párrafo. Así (EPM 1.10) se refiere a *Enquiry concerning the Principles of Morals*, sección 1, párrafo 10. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Mendoza Hurtado, que se indica entre corchetes de esta manera (EPM 1.10 [p. 106]).

La abreviatura App corresponde a los apéndices, y la abreviatura Dial corresponde a “A Dialogue,” incluido al final de la edición de EPM a cargo de Tom Beauchamp.

Hume, David [1754-62] *History of England*, 6 vols. Indianápolis, Liberty Fund, 1983.

En todos los casos, las traducciones son nuestras (sólo existen dos traducciones parciales al español que datan de 1834 y 1872).

Método de cita: Iniciales del título seguidas del número de volumen, número de capítulo y página. Así (HE 1.1, 5) se refiere a *History of England*, volumen 1, capítulo 1, página 5. La aclaración “nG” alude a las notas al pie escritas por Hume, que son indicadas con letras en el cuerpo del texto.

Hume, David. [1757] “Of the Passions.” *Four Dissertations and Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Introducción de John Immerwahr (*Four Dissertations*) y John Valdimir Price (*Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*), prefacio de James Fieser. Indiana, St. Augustine’s Press, 2000. (Reproducción directa de la edición de 1757 y de la edición de 1783, respectivamente).

Edición en español: Hume, David. “Una disertación sobre las pasiones.” *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 73-153.

Método de cita: Iniciales del ensayo seguidas del número de sección y página de la edición facsimilar. Así (OP 1.125) se refiere a “Of the Passions,” sección 1, página 125. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Tasset Carmona, que se indica entre corchetes de esta manera (OP 1.181 [p. 153]).

Hume, David. [1757] *The Natural History of Religion/Historia natural de la religion*. Edición bilingüe. Introducción de Sergio Rábade. Traducción de Concha Cogolludo. Madrid, Trotta, 2003.

Método de cita: Iniciales del título de la obra, seguidas del número de sección y la paginación de la edición bilingüe. Así (NHR 2.46) se refiere a *The Natural History of Religion*, sección 2, página 46. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Cogolludo, de la misma edición, que se indica entre corchetes de esta manera (NHR 2.46 [p. 47]). En algunos pasajes hemos introducido modificaciones a dicha traducción con el propósito de ser más fieles al sentido del texto original de Hume. En esos casos, la palabra modificada por nosotros aparece entre corchetes [] dentro del cuerpo de la cita.

Hume, David. [1741-1776] *Essays Moral, Political, Literary*. Editado por Eugene F. Miller. Indianápolis, Liberty Fund, edición revisada, 1987 (1ª. ed., 1985).

Edición en español: Hume, David. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta/Liberty Fund, 2011.

Método de cita: Tres letras del título de la obra, acompañadas de las iniciales del título del ensayo, seguidas de la paginación de la edición de Miller. Así (ESY – DM, 82) se refiere a *Essays Moral Political, Literary*, ensayo “Of the Dignity or Meanness of Human Nature,” página 82. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Ramírez, que se indica entre corchetes de esta manera (ESY – DM, 82 [p. 105]). En algunos pasajes hemos introducido modificaciones a dicha traducción con el propósito de ser más fieles al sentido del texto original de Hume. En esos casos, la palabra modificada por nosotros aparece entre corchetes [] dentro del cuerpo de la cita.

En el caso de citar algunas de las variantes de texto, lo indicamos con la abreviatura “vt” seguida del número de página donde está el pasaje en cuestión.

Las abreviaturas de los ensayos que hemos empleado son las siguientes:

ESY – DP: “Of the Delicacy of Passion and Taste”

ESY – CL: “Of Civil Liberty”

ESY – PG: “Of the Parties of Great Britain”

ESY – SE: “Of Superstition and Enthusiasm”

ESY – DM: “Of the Dignity or Meanness of Human Nature”

ESY – IP: “Of the Independency of Parliament”

ESY – CL: “Of Civil Liberty”

ESY – RP: “Of the Rise and Progress of the Arts and Sciences”

ESY – S: “The Sceptic”

ESY – NC: “Of the National Characters”

ESY – T: “Of Tragedy”

ESY – ST: “Of the Standard of Taste”

ESY – C: “Of Commerce”

ESY – M: “Of Money”

ESY – I: “Of Interest”

ESY – BT: “Of the Balance of Trade”

ESY – PA: “Of the Populousness of Ancient Nations”

ESY – EW: “Of Essay Writing”

ESY – IM: “Of Impudence and Modesty”

ESY – SH: “Of the Study of History”

ESY – Su: “Of Suicide”

ESY – IS: “Of the Immortality of the Soul”

Hume, David. [1779] *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edición e introducción de Norman Kemp Smith. Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1947.

Edición en español: Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981 (1ª ed., 1973).

Método de cita: Iniciales del título de la obra, seguidas de la parte y la paginación de la edición de Kemp Smith. Así (DNR 1.134) se refiere a *Dialogues Concerning Natural Religion*, parte 1, página 134. Para las citas directas hemos seguido la traducción de Mellizo, que se indica entre corchetes de esta manera (DNR 1.134 [p. 36]). En algunos pasajes hemos introducido modificaciones a dicha traducción con el propósito de ser más fieles al sentido del texto original de Hume. En esos casos, la palabra modificada por nosotros aparece entre corchetes [] dentro del cuerpo de la cita.

Hume, David. "Of the Poems of Ossian." John Hill Burton. *Life and Correspondence of David Hume* vol. 1. Edinburgh, William Tait, 1846, pp. 471-480.

Método de cita: Iniciales del título del ensayo, seguidas de la paginación de la edición de Hill Burton. Así (PO, 480) se refiere a "Of the Poems of Ossian," página 480.

Hume, David. *The Letters of David Hume*, 2 vols. Editado por J. Y. T. Greig. Oxford, Clarendon Press, 1932.

Al no contar con ediciones en español, las traducciones son nuestras.

Método de cita: Inicial del título de la obra, seguida del volumen, número de carta y número de página. Así (L 1.188, 349) se refiere a *The Letters of David Hume*, volumen 1, carta número 188, página 349.

Introducción

*...though none but a fool or madman
will ever pretend to dispute the authority of experience,
or to reject that great guide of human life;
it may surely be allowed a philosopher
to have so much curiosity at least,
as to examine the principle of human nature,
which gives this mighty authority to experience.*

DAVID HUME. AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING 4.20

Si bien la experiencia es una noción central de la filosofía de Hume, no resulta fácil comprender qué es lo que entiende por ella. En gran medida esto se debe a que en ningún pasaje de sus obras hace explícita su definición. La dificultad de proponer una reside en la diversidad de objetos, estados mentales y acciones que puede abarcar el término mismo “experiencia” [*experience*] –al menos, en idioma inglés–, inclusive al margen de toda connotación filosófica. Sin embargo, cuando Hume lo considera como piedra de toque en su método filosófico, tiene en mente ciertos sentidos y no otros.¹

Por otra parte, ningún autor hasta el momento ha emprendido la tarea de llevar a cabo una reconstrucción de dicha noción en la filosofía humeana. Aunque pueda parecer extraño, este concepto central sólo ha sido considerado al pasar, muchas veces dando por sentado lo que debería entenderse por él. Si bien no existen estudios específicos sobre el tema, a partir de la literatura secundaria de carácter general o dedicada a aspectos del conocimiento de la filosofía humeana, pueden esbozarse dos grandes interpretaciones respecto de esta noción clave. Una de ellas, a la que denominaremos “restringida,” consiste centralmente en identificar a la experiencia con un tipo particular de percepciones, las impresiones de sensación. La otra, que llamaremos “conectada,” pasa por concebirla como contenidos mentales conectados, fruto de la observación reiterada y prolongada a lo largo del tiempo.

Nuestro primer objetivo consistirá, entonces, en llevar a cabo esta tarea que aún permanece vacante, que consiste en esclarecer qué es lo que Hume entiende por la noción de experiencia. A nuestro criterio, una investigación de este tipo reviste un carácter tanto relevante como urgente. La relevancia de la tarea pasa por el hecho, ampliamente reconocido, de que esta noción es central en su filosofía y por ese motivo

¹ Vd. Merril, Kenneth. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Maryland: Scarecrow Press Inc., 2008, pp. 123-124.

resulta urgente esclarecer su significado, porque de esta manera será posible alcanzar una comprensión más profunda de su pensamiento.

Por otra parte, la relevancia y la urgencia también se suscitan a partir de que, como veremos a lo largo de nuestra investigación, las dos interpretaciones que hemos identificado y que son asumidas, en muchos casos implícita y acríticamente, generan una cantidad de problemas e inconsistencias que surgen no sólo porque los intérpretes las adoptan sin reconocerlas abiertamente, sino a raíz de que resultan contradictorias con diferentes aspectos de la filosofía de Hume e incluso son incompatibles entre sí, a pesar de que en varias ocasiones hay autores que las usan de manera intercambiable o incluso, que entienden que el sentido conectado puede construirse a partir del restringido.

La falta de estudios en profundidad acerca de la noción de experiencia en general, y la prevalencia de la interpretación restringida en particular, han acarreado graves consecuencias para la comprensión de la filosofía humeana. La visión restringida comienza a nivel de la psicología, en tanto alude a un modo de comprender los elementos que, a criterio de Hume, componen el pensamiento como contenidos de carácter privado, es decir, como objetos sólo accesibles a la mente que los percibe. A partir de la psicología, esta interpretación ha tenido proyecciones a distintos aspectos de su filosofía. En particular, ha contribuido a forjar una imagen de su teoría del conocimiento que la entiende introspectivamente, limitando su filiación con el método experimental al estudio de los contenidos mentales del propio investigador. Esto restringe el alcance de lo que puede ser objeto de lo que Hume denomina como “ciencia de la naturaleza humana” a la esfera de lo mental, escindiéndolo de los ámbitos natural y social. Además, ha puesto en riesgo aspectos clave de dicho método, como la verificabilidad de las conclusiones, al resultar imposible que esos contenidos sean puestos a consideración de los demás, y el modo en que se comprende la justificación de los enunciados de carácter epistémico, al limitarlo a su descomposición y eventual vinculación de sus elementos simples con impresiones de sensación. Por otra parte, ha condicionado la aceptación del testimonio ajeno a la posibilidad de reducirlo a observaciones directas efectuadas por el agente epistémico. Dada esta situación, un segundo objetivo que buscaremos cumplir consistirá en revisar en profundidad estas consecuencias, que a nuestro juicio resultan problemáticas, para proponer soluciones que se encuentren dentro de lo establecido por la doctrina humeana, ofreciendo, además, una interpretación más adecuada de su filiación con el método experimental.

Las soluciones que ofreceremos están en consonancia con una línea de interpretación de la filosofía de Hume representada por autores como Annette Baier, Saul Traiger, William Morris, Spencer Wertz, Darío Perinetti y Claudia Schmidt, quienes cuestionan que deba atribuírsele un carácter privado a la experiencia, estableciendo que ésta es originariamente de naturaleza pública y comunicable. Este tipo de perspectivas se alcanza cuando se amplía la mirada más allá del problema del entendimiento, es decir del autoconocimiento de la propia mente, para incluir también la consideración del rol de la experiencia en el conocimiento del mundo social, porque así es como lo entiende el propio Hume. Por ese motivo, entendemos que es indispensable incorporar a nuestro análisis los intereses del filósofo por lo social e histórico, lo que se logra no limitándonos al estudio del primer tomo del *Tratado de la naturaleza humana* y de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, sino abarcando la totalidad de su obra, que incluye sus ensayos y obras sobre temas morales e históricos, y enmarcándola adecuadamente en el contexto histórico y social al que pertenece, de manera de poder tener una visión integral de los diversos aspectos que encierra la noción de experiencia humeana.

Nos proponemos mostrar que desde este punto de vista eminentemente social es posible, por un lado, superar la interpretación restringida de la experiencia que la entiende como sinónimo de percepción, inmediatez o mera acumulación de datos de los sentidos, y por otro lado, complejizar la interpretación de la experiencia conectada, para desligarla de su posible restricción al ámbito privado. Si bien valoramos y recogemos los aportes de la línea de interpretación que pone énfasis en los aspectos sociales de su pensamiento, y reconocemos que ha representado un gran avance respecto de la comprensión de la obra de Hume, notamos que aún queda pendiente de fundamentación el carácter comunicable y público que los autores que hemos mencionado le atribuyen a la experiencia. Por esta razón, un tercer objetivo que fijaremos se vincula con determinar sobre cuáles aspectos de la filosofía humeana puede basarse una interpretación semejante. En este sentido, consideramos que debemos analizar en profundidad el principio de la simpatía, que ha sido objeto de muchos estudios relativos a lo moral, pero no así de su vinculación con la posibilidad de comunicar la experiencia a través del testimonio.

En consonancia con los objetivos que hemos delineado, los resultados de nuestra investigación nos llevan a sostener que, en primer lugar, la noción de experiencia en el marco de la filosofía de Hume no puede comprenderse como equivalente a impresiones de sensación. Proponemos esta afirmación a partir de un análisis de los diferentes

contextos en que Hume utiliza la noción de experiencia, que indican que ésta tiene características radicalmente diferentes a las de las impresiones sensibles. Esto nos llevará a afirmar que la interpretación restringida de la experiencia resulta inadecuada y a proponer una lectura alternativa que la entiende en términos de ideas complejas. Así, reconocemos dos etapas en su conformación: la primera es lo que Hume denomina como “caso” o “ejemplo,” que es el componente básico de la experiencia, el cual no está constituido por una percepción simple, sino por ideas complejas. Los casos comprenden contenidos que provienen no sólo de la observación directa sino también del testimonio. La segunda etapa consiste en la conformación de colecciones de casos –que en sí mismas también constituyen ideas complejas- que guardan cierto grado de similitud y homogeneidad. Consideramos que ésta es la noción de experiencia que atraviesa toda la obra de Hume, y que funciona tanto en la vida cotidiana como en la investigación filosófica, aunque de diferentes maneras, como tendremos oportunidad de constatar, según se adopte una actitud reflexiva o una prerreflexiva.

En segundo lugar, sostenemos que puede alcanzarse una comprensión más adecuada del pensamiento de Hume al insertarlo en el contexto de la filosofía experimental que surgió en el siglo XVII. Esto no equivale a entender su filosofía exclusivamente en términos de newtonianismo, sino a tener en claro a su vez cuáles eran los objetivos y principios metodológicos de esta nueva tradición que surgió en el ámbito de la filosofía natural, para poder así determinar por qué Hume consideraba plausible aplicarlos al estudio de la mente humana y la interacción social. Afirmamos que esta posibilidad se arraiga en cuestiones de índole ontológica, en tanto parte de considerar que entre lo natural y lo humano y social, no hay diferencias sustanciales sino continuidades. Ambos constituyen lo que Hume llama “cuestiones de hecho,” dominio en el que rige una lógica causal, lo que lo hace susceptible de un tratamiento que es, en líneas generales, homogéneo, e implica, además, que la noción de experiencia en ambos ámbitos es también la misma, más allá de que en el de los fenómenos naturales sea posible llevar a cabo experimentos y en el de lo humano y social, no.

En tercer lugar, proponemos que la experiencia no reviste en la filosofía de Hume un carácter privado, sino que es inherentemente comunicable mediante el principio de la simpatía, que nos permite transmitir y recibir estados y contenidos mentales. El funcionamiento del principio de la simpatía está garantizado, a su vez, a partir de la universalidad de la naturaleza humana y del carácter social de todo hombre. Es propio de todo ser humano buscar la compañía de sus semejantes para desarrollarse

plenamente, y además, en tanto pertenecemos a la especie humana, somos capaces de comprender a nuestros congéneres porque, más allá de que no hayamos atravesado las mismas circunstancias particulares que los demás, tenemos noción del espectro de emociones y opiniones que puede tener un miembro de nuestra especie. Sostenemos que estas son las condiciones que sientan las bases para la aceptación del testimonio de los demás, testimonio que puede incorporarse a nuestro sistema de creencias y ocupar un lugar equivalente al de la experiencia de primera mano. El hecho de que los testimonios formen parte de las creencias que vamos adquiriendo desde la infancia y estén en pie de igualdad con las observaciones directas, nos permite afirmar no sólo que la experiencia es pública, es decir, accesible a los demás, sino que está conformada socialmente a partir de aquellas creencias y opiniones que provienen de la comunidad a la que pertenecemos, como nuestro núcleo familiar, nuestros educadores, nuestras amistades y referentes sociales, e incluso del Estado del que formamos parte. Por otro lado, puede afirmarse que la experiencia tiene un carácter social a otro nivel, que consiste en la existencia de acervos conformados de forma transubjetiva, que perduran más allá de los individuos que contribuyen a su construcción. Estos acervos, a los que Hume denomina “experiencia universal” o “experiencia de la humanidad” operan como evidencia que permite justificar principios tales como la existencia de leyes naturales o regularidades en el ámbito de los fenómenos sociales, principios que sería imposible establecer a partir de la experiencia individual directa.

Organizamos el recorrido por los temas que hemos presentado aquí en siete capítulos. Los dos primeros están dedicados a comprender qué se entendía por el término “experiencia” en los siglos XVII y XVIII, es decir, en el contexto al que pertenece el pensamiento de Hume, para establecer el horizonte de sentidos posibles dentro del cual esta noción central de su pensamiento puede localizarse. En el primer capítulo haremos una reconstrucción semántica del término, a partir del estudio de fuentes lexicográficas tales como diccionarios de carácter general, diccionarios filosóficos, enciclopedias, y léxicos filosóficos. Veremos que no existe un significado unívoco del término y que no se lo entiende como un sinónimo de “percepción” ni se lo reduce a un fenómeno puramente sensorial, sino que se lo vincula con un tipo de conocimiento por familiarización vinculado con el ejercicio de una acción tal como la observación o la práctica de una actividad. También constataremos que en la transición de los siglos XVII al XVIII uno de los sentidos, el ligado a la realización de pruebas o ensayos, se relaciona paulatinamente con el nuevo método experimental.

En el segundo capítulo, pondremos foco en el contexto, pero no ya desde una perspectiva lexicológica, sino de las prácticas a partir de las cuales los significados que se cristalizaron en los diccionarios y enciclopedias emergieron. Nos detendremos particularmente en la filosofía experimental, ya que, como hemos indicado más arriba, consideramos que el pensamiento de Hume puede comprenderse de manera más acabada si se lo inserta en ese marco. Sin embargo, además de dar cuenta de los principales rasgos del método que estaba emergiendo en el ámbito de la filosofía natural, nos interesará mostrar su vinculación con la tradición del derecho inglés, del cual retoma la centralidad de los hechos y los procedimientos para establecerlos, y también su relación con la tradición de la medicina empírica, en la que se sostenía una visión de la experiencia de carácter público, colaborativo, racional y sistemático.

Luego de haber delineado el marco contextual dentro del cual interpretar el pensamiento de Hume, en los restantes capítulos nos abocaremos a indagar acerca de los distintos aspectos que la noción de experiencia reviste en su obra. En los capítulos tres y cuatro nos proponemos alcanzar una comprensión de la experiencia en términos de contenidos mentales, para lo cual adoptaremos una perspectiva genética, que emergió a partir de una de las definiciones que reconstruimos en los léxicos y diccionarios filosóficos. Esto nos llevará, en el capítulo tres, a efectuar una revisión pormenorizada de la teoría de las percepciones y la asociación de ideas, para elucidar cómo se conforma la experiencia a partir de los elementos, principios y operaciones que Hume considera que son inherentes a la naturaleza humana. En base a las características que dichos componentes de la geografía mental humeana detentan, postularemos, en el capítulo cuatro, una interpretación alternativa a las que hemos mencionado más arriba, que suelen concebir a la experiencia ya sea como impresiones sensibles simples, o bien, de manera algo vaga e imprecisa, como secuencias similares repetidas o patrones de percepciones conectadas. Desde nuestra perspectiva, en la conformación de la experiencia resulta fundamental la observación y la actividad de los principios de asociación inherentes a la naturaleza humana, que conforman, mediante el empleo de relaciones estables y universales, un tipo de ideas complejas que pueden perdurar a través de su conservación en la memoria, o bien copiar, mediante esta última facultad, su orden y posición originales.

En el capítulo cinco nos ocuparemos de precisar cuál es el objeto de la ciencia de la naturaleza humana y de qué manera se articulan el estudio introspectivo de la mente con el de los fenómenos del mundo natural y social. Reconstruiremos tres tipos de experiencia en la obra de Hume, a partir de la identificación de las distintas funciones

que esta noción cumple en el plano epistémico y en el de la acción: el tipo de experiencia “común,” el “filosófico” y el “práctico.” El primero de ellos no se vincula específicamente con ninguna de las definiciones que hemos reconstruido en el capítulo uno en particular, aunque mantiene un aire de familia con ciertos rasgos que se ponen de manifiesto en ellas. Por su parte, en el filosófico encontramos elementos de la definición de experiencia vinculados con la filosofía experimental, y en el tipo de experiencia común, rasgos propios de un conocimiento adquirido por familiarización a partir de la realización reiterada de una actividad. No obstante, concluiremos que, para Hume, los componentes básicos de la experiencia, que son los casos o experimentos, son los mismos para los dos primeros tipos de experiencia, mientras que lo que difiere es la actitud prerreflexiva o reflexiva con la que realicemos inferencias por medio de ellos. Por otra parte, en el ámbito de la acción, mostraremos que la experiencia se vincula con el desarrollo de una suerte de conocimiento situacional que nos permite interpretar un evento particular y orientarnos acerca de cuál es el mejor curso de acción a seguir. Destacaremos, también, de qué manera estos tres tipos de experiencia se vinculan con el proyecto general de reforma de la filosofía que atraviesa toda la obra de Hume, que consiste en ajustar la reflexión a aquello que es adecuado a nuestras capacidades y facultades cognoscitivas.

En el capítulo seis abordaremos la cuestión metodológica, para mostrar de qué manera Hume retoma ciertos aspectos de la filosofía experimental y los incorpora a su propia metodología de investigación de la naturaleza humana. En nuestro análisis, destacaremos la importancia de trascender las perspectivas restringidas sobre dicha metodología y sobre su propia vinculación con el experimentalismo. En el primer caso, mediante una interpretación de la máxima metodológica de “no ir más allá de la experiencia” que excede su asociación con el principio de la copia, para ligarla al rechazo de las hipótesis de carácter especulativo y la centralidad de fundamentar y/o justificar toda afirmación en los hechos. Además, explicaremos por qué no debe entenderse la metodología humeana únicamente en términos de introspección; por un lado, dada la amplitud del objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana, que no sólo incluye los contenidos y operaciones de la mente, sino también la interacción social, y por otro, a partir de la posibilidad de comunicar y verificar intersubjetivamente dichas observaciones y los enunciados generales que podamos derivar de ellas. En el segundo caso, haremos énfasis en la necesidad de insertar a Hume dentro de una incipiente tradición de filosofía moral experimental antes que en caracterizarlo

estrictamente como un “newtoniano.” En este sentido, identificaremos los principales lineamientos que retoma del método experimental en general, algunos de los cuales encuentran una expresión elaborada en la figura de Newton, pero cuentan con antecedentes. Esos lineamientos tienen que ver con el establecimiento confiable de hechos particulares por medio de la experiencia respetando un método específico, la sistematización de esos hechos mediante el método de la “reducción explicativa,” con el propósito de alcanzar leyes cuya simplicidad y generalidad sea cada vez mayor y el rechazo del conocimiento de carácter estrictamente especulativo. Destacaremos que Hume considera que es posible extender estos lineamientos que se aplican en el ámbito natural, al de los fenómenos morales, en tanto ambos pertenecen a la categoría de las “cuestiones de hecho,” lo que habilita un mismo tratamiento epistémico.

Finalmente, en el capítulo siete profundizaremos acerca del carácter social de la experiencia, lo que brindará elementos para proponer que la epistemología humeana comparte ese carácter. De esta manera, nos proponemos ofrecer argumentos decisivos para rebatir la interpretación de la experiencia en términos de contenidos mentales privados. Indagaremos en torno a aquellos principios y argumentos que permiten fundamentar esta perspectiva, que consisten en el principio de la simpatía y la aceptación del testimonio. Respecto del primero, nos interesará particularmente mostrar que mediante la simpatía se pueden transmitir no sólo emociones y sentimientos, sino también opiniones y experiencia. Mostraremos de qué manera esto es posible, enfatizando el hecho de que para Hume emociones y opiniones no pueden escindirse, sino que tanto en nuestro pensamiento como en el intercambio con los demás, van de la mano. Por otra parte, señalaremos que las condiciones para que pueda ponerse en práctica el principio de la simpatía tienen que ver con asumir una analogía tanto física como mental entre los seres humanos, y en dar cuenta de su naturaleza eminentemente social, que siempre nos pone frente a un semejante con el cual intercambiar nuestros estados y contenidos mentales. Respecto de la segunda, pondremos de relieve que su posibilidad queda establecida a partir de la operación del principio de la simpatía, lo que nos llevará a objetar una interpretación restringida del testimonio, que asume que su aceptación está condicionada a la posibilidad de reducirlo a observaciones de primera mano. Indicaremos que, por el contrario, nuestra actitud “por defecto” frente a los reportes de los demás consiste en tomarlos por verdaderos, y que sólo bajo ciertas circunstancias llegamos a dudar de ellos. En esos casos, apelamos a criterios de evaluación establecidos colectivamente para determinar su legitimidad y eventual

credibilidad, antes que a la observación directa. Por último, la posibilidad de comunicar la experiencia mediante el principio de la simpatía y la incorporación del testimonio ajeno en pie de igualdad con la experiencia de primera mano, nos conducirá a una comprensión cabal de lo que Hume quiere decir con la expresión “experiencia ampliada” o “extendida,” que es un tipo de experiencia personal que puede expandirse mediante la aceptación de testimonios que provienen de la lectura y la conversación. Indicaremos que, si bien este tipo de experiencia es personal, en ningún caso es privada, es decir, inaccesible a los demás, sino pública, inherentemente comunicable y pasible de ser puesta a consideración de los demás para su evaluación mediante criterios intersubjetivos. Distinguimos este nivel personal de la experiencia de otro de carácter intrínsecamente social, construido colectivamente y puesto a disposición de la humanidad, al que Hume denomina “experiencia universal.” Asumir el carácter público y social de la experiencia nos llevará a reformular el problema de postular o no alguna referencia extramental y el compromiso con algún tipo de realismo, por el de la articulación entre el plano personal y el colectivo, como así también, a considerar el rol de la sociedad y la cultura en dicha articulación.

Con esta investigación esperamos colaborar no sólo a la elucidación de una de las nociones fundantes de la filosofía de Hume, sino también, desde un punto de vista general, con la tarea de revisar lo que habitualmente se considera como “empirismo” moderno, replanteando su pretendida oposición con el “racionalismo” y el papel que suele atribuírsele a Hume dentro de esa versión de la historia de la Filosofía Moderna. Además, buscamos destacar la necesidad de una reconsideración del carácter solipsista del proceso de conocimiento que habitualmente se le atribuye a los filósofos de la Modernidad, poniendo de manifiesto de qué manera los aspectos sociales e históricos son parte constitutiva de la epistemología humeana.

Capítulo I

Los sentidos de la experiencia

*We shall, therefore, endeavor (...) to fix, if possible,
the precise meaning of these terms,
and thereby remove some part of that obscurity,
which is so much complained of in this species of philosophy.*

DAVID HUME. AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING 7.3

En este capítulo nos proponemos reconstruir el marco referencial de la noción de experiencia y de otras nociones vinculadas con ella, como las de experimento y filosofía experimental, en la Modernidad. Esto nos permitirá comprender los sentidos posibles que dichos términos adquirieron fundamentalmente a partir de la Revolución Científica, no sólo para tomar en cuenta la nueva connotación que el desarrollo del método experimental les imprimió, sino para recoger también aquellos otros sentidos que permanecieron vigentes desde la Escolástica tardía. La reconstrucción de esta trama semántica a partir de diccionarios, léxicos filosóficos y enciclopedias de uso corriente en la época nos permitirá, en los próximos capítulos, delinear el sentido que la noción de experiencia adquiere en la filosofía humeana no sólo a la luz del conjunto de su obra, sino también del contexto intelectual más amplio con el que se vincula.

Si bien el creciente énfasis en la experiencia es una de las tendencias del desarrollo intelectual del siglo XVII, Charles Schmitt se ha encargado de señalar hace más de cuarenta años que tanto la noción de “experiencia” como la de “experimento” adquirieron varios usos en el pensamiento medieval tardío y en la Modernidad, lo que las vuelve difíciles de interpretar y categorizar.¹ Pero el intento por comprender qué es la experiencia en la Modernidad a partir de lo que se considera en la actualidad como “empirismo filosófico” no ha dado buenos resultados, porque tal como sostiene Rose-Mary Sargent, ha llevado a problemas de interpretación histórica.² En el mejor de los casos, acarrea malos entendidos, o peor aún, termina en una tergiversación del

¹ Schmitt, Charles. “Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella’s View with Galileo’s in *De Motu*.” *Studies in the Renaissance* vol. 16 (1969): 80-138.

² Sargent, Rose-Mary. “Scientific Experiment and Legal Expertise. The Way of Experience in Seventeenth-Century England.” *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 20, N° 1 (1989): 19-45. Sargent define a la epistemología empirista como aquella que sostiene que todo conocimiento debe basarse en la percepción sensible y que la ciencia debe restringirse al conocimiento de los fenómenos concretos y observables. Desde este marco conceptual resulta inconcebible o al menos contradictorio que filósofos como Bacon y Boyle defendiesen el corpuscularismo, que es una explicación basada en entidades y procesos no observables. Esta aparente incompatibilidad puede resolverse si se indaga qué se entendía por experiencia y filosofía experimental en el pensamiento del 1600.

pensamiento de los filósofos de los siglos XVII y XVIII. En palabras de Knud Haakonssen, equivale a moldear el pasado a imagen del presente.³

Por el contrario, la adopción de un enfoque historicista, que implica interpretar las nociones filosóficas a la luz del trasfondo de la época a la que pertenecen, es altamente fructífero porque permite alcanzar una comprensión más adecuada de los sentidos posibles que adquieren los términos, en tanto cada época establece las condiciones de lo que es pasible de pensarse y conceptualizarse en ese contexto.⁴ Hasta donde llega nuestro conocimiento de la literatura secundaria, nunca se ha hecho un trabajo lexicológico de este tipo para comprender términos clave de la filosofía de Hume. Por el contrario, se ha tendido a ignorar este trasfondo histórico-semántico de la noción de experiencia, o a lo sumo se ha establecido una correlación lineal con el sentido de experiencia que se le atribuye a Locke en el marco del *Ensayo sobre el entendimiento humano*.⁵

Es necesario aclarar que nuestro punto de partida no se vincula con la interpretación de la Modernidad en términos de un período signado por dos grandes corrientes, la racionalista y la empirista, definidas a partir de la asunción de presupuestos epistemológicos relativos al origen y justificación del conocimiento.⁶ Nos interesa adoptar la perspectiva propuesta por Stephen Gaukroger,⁷ quien ofrece una interpretación alternativa en la que se concibe a la filosofía “empirista” del siglo XVIII como heredera de la filosofía natural experimental del siglo XVII, que estaba ligada íntimamente con la práctica y alejada de la epistemología especulativa a la que fue reducida posteriormente en los debates racionalismo-empirismo. Entendemos, con

³ Haakonssen, Knud. “The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?” *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2006, 3-25.

⁴ Vd. Dear, Peter. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995, pp. 5 y 12.

⁵ Haremos alusión a esta asimiliación con la noción lockeana de experiencia en el capítulo cuatro, vd. IV. 7.

⁶ En los últimos treinta años se ha desarrollado en el ámbito de la historiografía una corriente de revisión y crítica al modo canónico de presentar la historia de la Filosofía Moderna en general, y el “empirismo clásico” en particular. Dos estudios pioneros en el tema son Norton, David Fate. “The Myth of ‘British Empiricism’.” *History of European Ideas* vol. 1, Nº 4 (1981): 331-344 y Loeb, Louis. *From Descartes to Hume*. Ithaca, Cornell University Press, 1981. Más recientemente, Haakonssen, Knud. “The Idea of Early Modern Philosophy.” J. B. Schneewind (ed.) *Teaching New Histories of Philosophy*. Nueva Jersey, University Center for Human Values, 2004, 99-121; Rutherford, Donald. “Introduction.” Donald Rutherford (ed.) *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 1-9 y Vanzo, Alberto. “From Empirics to Empiricists.” *Intellectual History Review* vol. 24, Nº 4 (2014): 517-538.

⁷ Gaukroger, Stephen. “Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy.” Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 15-38.

Gaukroger, que esta perspectiva es más fiel a la concepción de la filosofía tal como la entendían autores como Locke o Hume.⁸

En la Modernidad confluyen distintos sentidos de experiencia que provienen tanto de la tradición de la filosofía natural aristotélico-escolástica y del nuevo método experimental, como del derecho y la medicina empírica, convergencia que contribuye a establecer las connotaciones que adquiere el término en ese período. En este capítulo daremos cuenta de las definiciones que encontramos en los léxicos y enciclopedias de los siglos XVII y XVIII, no sólo de la experiencia y otros términos emparentados con ella, sino también de nociones tales como “percepción” y “sensibilidad,” lo que nos permitirá comprender que, si bien estas últimas están vinculadas genéticamente con la experiencia, no forman parte constitutiva de aquello que la define. En los diversos sentidos que reconstruiremos a continuación, encontramos que las notas relevantes que hacen a la experiencia se vinculan con el contacto con las cosas o el ejercicio de una actividad reiterados y extendidos a lo largo del tiempo, lo que constituye un tipo de conocimiento en el que interviene el uso de la razón, que permite el desarrollo de criterios de pensamiento y acción a partir de las generalizaciones surgidas de la reiteración de acciones o casos semejantes.

I. 1. El mapa de la experiencia

En el siglo XVII comienza a desarrollarse una tradición enciclopédica, que se ve reflejada en el surgimiento de los primeros grandes vocabularios de las lenguas modernas, las primeras enciclopedias sistemáticas sobre distintas ciencias y el monumental *Diccionario histórico y crítico* de Pierre Bayle. De entre ellos, merecen destacarse los léxicos filosóficos latinos que proliferaron en el siglo XVII, como puerta de acceso a la terminología de uso habitual en la Modernidad. La función principal de estos léxicos era la de codificar y sistematizar un lenguaje técnico en uso, por lo que se centraban en registrar la terminología aristotélico-escolástica, aunque se encontrara en un momento de cuestionamiento y decadencia. No obstante, como su carácter no era estrictamente histórico, en las definiciones se intersecta la historia de la filosofía con significados y matices diversos de los términos, e incluso con neologismos.⁹ En el siglo XVIII los léxicos filosóficos latinos dejan prácticamente de editarse porque comienzan

⁸ Gaukroger, S. “Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy,” p. 38.

⁹ Vd. Canone, Eugenio. “I lessici filosofici latini del Seicento.” *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*. Actas del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, a cura di Marta Fattori, Florencia, Olschki, 1997, pp. 93-114.

a aparecer diccionarios filosóficos en lenguas modernas. El trabajo conjunto con ambas fuentes, como así también con léxicos y diccionarios no estrictamente filosóficos del período en cuestión, permite elucidar continuidades, rupturas y mutaciones en los significados de términos clave de la filosofía tardo-escolástica y moderna. En algunos casos, podemos encontrar afinidades entre ellos en cuanto a las definiciones, e incluso transcripciones de fragmentos de los léxicos en los diccionarios, lo que muestra indudablemente que éstos últimos seguían teniendo un alto valor de referencia aún en la Modernidad avanzada. Sin embargo, en líneas generales, en los diccionarios filosóficos y las enciclopedias encontramos las discusiones vigentes o los últimos hallazgos en relación con los términos en cuestión, y la preferencia por mencionar autores contemporáneos antes que autoridades clásicas como Aristóteles o Tomás de Aquino. Por estos motivos, en algunos casos presentaremos conjuntamente las definiciones de las diversas fuentes utilizadas y en otros, haremos las distinciones correspondientes.

I. 1. 1. Tres sentidos de experiencia

En los léxicos y enciclopedias filosóficos, y en los diccionarios que comprenden los siglos XVII y XVIII¹⁰ encontramos varias definiciones de experiencia que podemos agrupar en tres grandes sentidos del término, a los que nos referiremos como definición cognitiva, definición genética y definición experimental. El que aparece en primer lugar y es más frecuente en las fuentes consultadas es aquel que la define como el conocimiento [*cognitio*] que se adquiere por medio del uso o contacto directo con el objeto conocido, sin necesidad de maestros.¹¹ Se la entiende en términos de un tipo de conocimiento tanto vinculado con la actividad humana, ya que se la asocia con la acción reiterada y el uso; como con el conocimiento de la naturaleza, porque se refiere también al contacto con las cosas. En ambos casos se destaca como característica la extensión a

¹⁰ Hemos incluido también algunos diccionarios del siglo XVI.

¹¹ Baret, John. *An Alveary or Triple Dictionary, in English, Latin and French*, Londres, 1574, s.v. Experience; Thomas, Thomas. *Dictionarium linguae latinae et Anglicanae*, Cantabrigiae, 1587, s.v. Experientia; Kahl, Johann. *Lexicon iuridicum*, Genf, 1612, p. 1941, col. 2; Richter, Christoph. *Lexicon ethicum*, Norimbergae, 1627, p. 160; Wilkins, John. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*, Londres, 1668, s.v. Experience; Scherzer, Johann. *Vade me cum sive manuale philosophicum quadripartitum*, Lipsiae, 1675, p. 80; Miège, Guy. *A New Dictionary French and English*, Londres, 1677, s.v. Experience; Kersey, John. *A New English Dictionary*, Londres, 1702, s.v. Experience; Chauvin, Etienne. *Lexicon philosophicum*, Leeuwardiae, 1713 (1ª ed. Roterodami, 1692), pp. 229, col. 2-230, col. 1; Chambers, Ephraim. *A Cyclopaedia or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences* vol. I, Londres, 1728, p. 368, col. 1; Bailey, Nathan. *Dictionarium britannicum*, Londres, 1736, p. 329, col.1; Johnson, Samuel. *A Dictionary of the English Language*. Londres, 1755, p. 743, col. 1, Du Marsais, César Chesneau. "Expérience." Diderot, Denis y d'Alembert, Jean le Rond. *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*, vol. 6. Paris, 1756, p. 297.

lo largo del tiempo de la actividad, el uso o el contacto, indicando que se adquiere luego de un ejercicio prolongado. Esta primera definición puede rastrearse hasta Cicerón,¹² quien define la experiencia como una observación constante y prolongada,¹³ o bien como un conocimiento provechoso que se obtiene mediante el uso y la experimentación practicados durante largo tiempo,¹⁴ al que define con el vocablo latino *periclitatio*.¹⁵ En consonancia con esta idea, en algunos léxicos se vincula causalmente a la experiencia con el hábito, debido a que el contacto prolongado y reiterado con muchos casos singulares semejantes nos habitúa a razonar de la misma manera en circunstancias similares.¹⁶

Por otra parte, esta primera definición se asocia en algunas fuentes del siglo XVII a la distinción de raíz aristotélica entre arte y naturaleza,¹⁷ ya que se aclara que la experiencia difiere del arte, en tanto este último se enseña mediante normas o preceptos.¹⁸ Esta distinción se va difuminando a medida que avanza el siglo XVII con el desarrollo de la filosofía experimental,¹⁹ lo que se pone en evidencia en el tercer sentido de experiencia que mencionaremos más abajo, que la entiende en términos de un conocimiento obtenido a partir de pruebas o ensayos que implican en muchos casos una

¹² Tal como lo hace Plexiarcus en el *Lexicon philosophicum*. Hagae Comit. 1716, p. 235, col. 2.

¹³ Cicerón. *De divinatione*, 2.124.

¹⁴ Cicerón. *De natura deorum*, 2.64.161. Obviamente aquí Cicerón no se está refiriendo al sentido que el término “experimentación” adquirirá en el marco de la Revolución Científica, sino al acto de tener experiencias.

¹⁵ En el Renacimiento, la expresión *facere periculum* es empleada por Galileo para referirse a un “experimento” en el sentido de “prueba” o “intento.” Vd. Schmitt, Ch. “Experience and Experiment,” pp. 115-116. También está presente en léxicos y diccionarios ingleses del s. XVI, tales como *The Dictionary of sir Thomas Elyot* (Londres, 1538); el *Abecedarium anglico latinum* de Richard Huloet (Londres, 1552), quien también registra *periclitatio*, ambas como sinónimo de *experiencia*, y la *Bibliotheca scholastica* de John Rider (Oxford, 1589), entre otros. En el siglo XVII aparece en el *Lexicon philosophicum* de Rudolph Goclenius (Francofurti, 1613, pp. 819-820); el *Lexicon philosophicum* de Johannes Micraelius (Stetini, 1662, 987, col. 2 – 988, col. 1) y en el *Thesaurus eruditione scholasticae* de Basilius Faber (Lipsiae, 1696, p. 1693, col. 1); quien remite al pasaje del *De natura deorum* de Cicerón. Ya en el siglo XVIII, aparece en *A Dictionary of the English Language*, de Samuel Johnson (p. 1482, col. 2), como sinónimo de prueba o experimento, y la encontramos traducida por “experimentar algo” en Heredero y Mayoral, Nicolás Antonio. *El latino instruido en la composición y versión elegante de la lengua latina*. Alcalá, 1790, p. 164.

¹⁶ Le Roy, Antoine. *Floretum philosophicum*. Parisiis, 1649, p. 86; Scherzer, J. *Vade me cum*, p. 80. Para ilustrar la vinculación de la experiencia con el hábito, éste último propone el conocido ejemplo del ruibarbo que se atribuye a Aristóteles. Quien conoce que el ruibarbo expurga la cólera en ciertas circunstancias tiene experiencia, debido a que observa que ese ha sido el caso en numerosas ocasiones y por lo tanto espera lo mismo en circunstancias semejantes. También es un ejemplo que aparece en las entradas “Experimentum” de Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 230, col. 1 y “Experiment” de Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 368, col. 2, entre otros.

¹⁷ Vd. Aristóteles. *Metafísica* I, 980b 25 – 981a 10 y *Analíticos segundos* II, 19, 100a.

¹⁸ Kahl, J. *Lexicon iuridicum*, p. 1941, col. 1; Richter, Ch. *Lexicum ethicum*, p. 160.

¹⁹ Vd. Shapiro, Barbara. *A Culture of Fact: England, 1550-1720*. Ithaca, Cornell University Press, 2000, pp. 106-107, 128 y Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 6.

manipulación de los fenómenos naturales y condujo al desarrollo de un “arte de la experimentación.”²⁰

En un segundo sentido, la experiencia se define como un conocimiento general construido a partir de muchos casos particulares semejantes o de aquello que ha sido observado frecuentemente siempre de la misma manera y es recordado.²¹ Es decir que, si bien la experiencia se ocupa propiamente de los singulares, es posible alcanzar también por su intermedio un conocimiento universal, ya que la memoria nos permite retener muchos casos o ejemplos a partir de los cuales obtenemos una única perspectiva.²² Esta segunda definición destaca nuevamente la importancia de la duración temporal que hemos señalado más arriba, añadiendo las de la reiteración y la semejanza de los casos. La hemos denominado “definición genética,” ya que pone el acento en el modo en que se produce la experiencia a partir de la interacción de las distintas facultades mentales en el marco de lo establecido por la tradición aristotélico-escolástica.²³ Al aludir a ella, los léxicos nos remiten a Aristóteles y a Tomás de Aquino, quienes sostienen que la forma más elemental de conocimiento es la percepción, cuyo carácter es inmediato y se alcanza por medio de los sentidos. La percepción sumada a la memoria y a la imaginación, permite el desarrollo del conocimiento experiencial, que es compartido por el hombre y algunos animales.²⁴ La experiencia, tanto para Aristóteles como para la filosofía escolástica, tiene su origen en la percepción sensible, pero es posible en primer lugar, gracias a la retención de esos contenidos perceptivos en la memoria, en tanto éstos de por sí tienen carácter efímero, y en segundo lugar, gracias a la asociación de muchos de esos contenidos singulares por parte de la memoria, ya que ésta nos permite establecer comparaciones que nos hacen notar las diferencias y semejanzas entre las cosas y determinar qué es lo común a todas

²⁰ Vd. Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. I, p. 368, col. 2.

²¹ Baret, J. *An Alveary or Triple Dictionary*, s.v. Experience; Le Roy, A. *Floretum*, p. 86; Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 486, col. 1.

²² Le Roy, A. *Floretum*, p. 86; Scherzer, J. *Vade me cum*, p. 80.

²³ Le Roy, A. *Floretum*, p. 86; Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 368, col. 1. Vd. Pentzopoulou-Valalas, Theresa. “Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism.” Nocilacopoulos, Pantelis. *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 91-107. La autora distingue dos términos griegos que aluden a la experiencia: *peira* y *empeiria*. El primero se refiere a la experiencia desde el punto de vista de los medios a través de los cuales se adquiere el conocimiento, que es la percepción directa y la observación de eventos similares que ocurren frecuentemente de la misma manera. El segundo alude al cuerpo completo de conocimiento que se obtiene a través de la experiencia (vd. pp. 91-92).

²⁴ Quien hace alusión a estas autoridades en su definición de experiencia es Scherzer. Le Roy menciona una distinción de origen tomista entre razón de lo particular y razón universal, pero sin citar la fuente.

ellas.²⁵ De esta manera, si las múltiples percepciones son lo suficientemente homogéneas, la memoria las transforma en una única experiencia que puede reconocerse mediante el consenso común y formar parte de enunciados generales establecidos en base a la repetición.²⁶

Por otra parte, en la *Cyclopaedia*, una de las primeras enciclopedias publicadas en inglés, cuya primera edición es de 1728, Ephraim Chambers introduce a la facultad de juzgar en el proceso que da origen a la experiencia. Explica que esta última consiste en las ideas de cosas que hemos visto o leído, sobre las que el juicio ha reflexionado para formarse a partir de allí sus propias reglas o métodos.²⁷ Es decir que comienza con la percepción de eventos u objetos, que puede ser directa o indirecta, a partir de lo cual formamos representaciones mentales que no constituyen meramente un cúmulo, sino que son juzgadas y sistematizadas racionalmente, y son pasibles de ser aplicadas en el futuro, en tanto se constituyen como criterios para futuras observaciones o acciones. Tanto la intervención de la memoria en el caso de Aristóteles y Tomás, como la de la facultad de juzgar en Chambers suponen que la experiencia involucra una actividad mental y no una actitud pasiva, cosa que podría ocurrir si se ligara únicamente al carácter receptivo de la sensibilidad.

Finalmente, una tercera definición entiende a la experiencia como la realización de pruebas o ensayos,²⁸ lo que implica cierta intencionalidad. Este tercer sentido es el que

²⁵ Aristóteles. *Metafísica* I, 981a. Vd. Tomás de Aquino. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*, lectio 1.15. La principal acepción que asume la noción de experiencia en la baja Edad Media es, justamente, ésta, a partir de la influencia del aristotelismo en el pensamiento de la Escolástica. Se la comprende como originada en la sensibilidad y como punto de partida del conocimiento del mundo exterior y concreto. La experiencia, en este sentido, y en consonancia con la definición que estamos proponiendo, tiene dos características: la de ser conocimiento de lo singular y de lo sensible. Vd. Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005, p. 273, col. 2.

²⁶ Vd. Garber, Daniel. "Experiment, Community, and the Constitution of Nature in the Seventeenth Century." John Earman y John Norton (eds.) *The Cosmos of Science. Essays on Exploration*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1997, pp. 24-54.

²⁷ Chambers, *Cyclopaedia*, vol. I, p. 368, col. 1. Cabe aclarar que la definición que da Chambers de idea es de origen lockeano, en tanto la entiende como un contenido que está presente a la mente cuando percibimos o pensamos. Vd. *Cyclopaedia* vol II, p. 368, col. 1. La consideración de que la experiencia involucra tanto el uso o contacto prolongado como la reflexión acerca de lo que uno ha observado o le ha sucedido está presente también en la definición de "Expérience" de la *Encyclopédie*.

²⁸ Baret, J. *An Alveary or Triple Dictionary*, s.v. Experience; Thomas, T. *Dictionarium linguae latinae et anglicanae*, s.v. Expertus; Bullokar, John. *An English Expositor*, Londres, 1616, s.v. Experiment; Phillips, Edward, *The New World of English Words*, Londres, 1658, s.v. Experience; Coles, Elisha. *An English Dictionary*, Londres, 1676, s.v. Experience; Miège, G. *A New Dictionary*, s.v. Experience; Kersey, J. *A New English Dictionary*, s.v. Experience; Bailey, N. *Dictionarium britannicum*, p. 329, col. 1; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 743, col. 1; Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 229, col. 2-230, col. 1; Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 386, col. 1.

resulta cercano a o intercambiable con el de “experimento,”²⁹ aunque en principio no es igual al significado que tomará en el marco de la filosofía experimental. Si bien la idea de experiencia o experimento asociada con la noción de prueba o ensayo está presente por lo menos desde el siglo XIV en el idioma inglés,³⁰ antes de la Revolución Científica las experiencias o pruebas singulares se empleaban como ilustración de proposiciones universales o como ocasión para investigar un tema antes que como argumentos para justificar esas proposiciones.³¹ Es decir que aún no se asocia al sentido de “experimentación”, entendida como una operación deliberada y metódica que tiene por fin planificado producir un hecho para descubrir algo desconocido. Este sentido aparece hacia fines del siglo XVI y principios del XVII, fundamentalmente a partir de la obra de Bacon y posteriormente, de Boyle y la Royal Society. Recién en este momento se plantea concretamente la posibilidad de producir hechos en un contexto artificial, restringido y controlado, mediante el uso de instrumentos, para acceder a lo que en un contexto natural es imperceptible o inaccesible.³² Como dijimos antes, la posibilidad de manufacturar hechos pone de manifiesto la erosión de las distinciones tradicionales entre arte y naturaleza.

En el *Lexicon philosophicum*, cuya primera edición es de 1692, Etienne Chauvin distingue dos aspectos de este tercer sentido de experiencia, a los que les atribuye gran relevancia filosófica, los que luego son retomados por Chambers en la *Cyclopaedia*.³³ Bajo el primer aspecto, se la concibe como la realización deliberada de pruebas para observar sus resultados, sin supuestos previos respecto del evento en cuestión. Su utilidad filosófica reside en la conformación gradual de un *corpus* de hechos a partir del cual posteriormente poder formular conjeturas acerca de las causas de los fenómenos

²⁹ Esto se evidencia en diversos diccionarios y léxicos no filosóficos, donde se define un término por medio del otro. Vd. Bullokar, J. *An English Expositor*: “Experimento: una experiencia, prueba o ensayo,” y Miège, G. *A New Dictionary*: “Experiencia: ensayo, prueba, experimento.” También, se consideran indistintamente como en Phillips, E. *The New World of English Words*: “Experiencia o experimento: prueba, ensayo o práctica.” Las traducciones son nuestras. Vd. Schmitt, Ch. “Experience and Experiment”, p. 90.

³⁰ Vd. *OED*, “Experience” 1.a y b.

³¹ Vd. Dear, Peter. “Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century.” *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 18, N°2 (1987): 133-175 y Dear, P. *Discipline and Experience*, p. 13.

³² Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 230, col. 1. Además, Manzo, Silvia. “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación en el método de Francis Bacon.” *Manuscrito* vol. XXIV, N° 1 (2001): 49-84; Sargent, Rose-Mary. “Learning from Experience: Boyle’s Construction of an Experimental Philosophy.” Michael Hunter (ed.) *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, 57-78; Shapin, Steven y Schaffer, Simon. *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005, capítulo 2, y Shapiro, B. *A Culture of Fact*, capítulo 5.

³³ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 229, col. 2 y Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 368, col. 1.

naturales. En términos baconianos podríamos decir que forma parte de una historia natural a partir de la cual erigir posteriormente la filosofía natural. Chauvin menciona además un elemento clave de la nueva filosofía experimental, que es la presencia de testigos, ya que la participación en esas pruebas puede tener carácter activo o consistir en la observación de lo que otros hacen para dar fe de los resultados de esas pruebas y de las circunstancias que las acompañan. Bajo el segundo aspecto se pone de relieve el carácter corroborativo de la experiencia. En caso de que la prueba sea precedida por un conocimiento o aprehensión previos del evento, su utilidad filosófica es la de determinar si la opinión preconcebida que tenemos de él es verdadera o falsa. En definitiva, ambos aspectos son útiles filosóficamente porque permiten darle, de una u otra manera, un fundamento empírico a las especulaciones u opiniones.

En líneas generales, si bien hemos distinguido tres sentidos de experiencia presentes en los léxicos y diccionarios de la Modernidad, podemos notar que hay varias características comunes a todos ellos, de modo que en algunos puntos se superponen y son coincidentes, antes que resultar mutuamente excluyentes. En primer lugar, se la define como una actividad reiterada y extendida a lo largo del tiempo. Esto es evidente en las dos primeras definiciones, pero en la tercera también está presente, sobre todo a partir de la necesidad de contar con una cantidad de pruebas que arrojen resultados iguales.³⁴ En segundo lugar, hemos visto que se alude a la experiencia como un tipo de conocimiento, al que podríamos calificar como familiarización,³⁵ en tanto surge sin la necesidad de una inculcación deliberada por parte de agentes externos y sin seguir ningún esquema predeterminado, sino a partir del ejercicio reiterado de una actividad, observación o prueba. Este ejercicio, en principio, parece ser individual, como sugiere la idea de que no son necesarios maestros para adquirir experiencia. Sin embargo, en la definición experimental, tal como comienza a configurarse a comienzos del siglo XVII, aparecen los testigos, lo que indica que quienes presencian la prueba o experimento también están adquiriendo experiencia, aunque no necesariamente tengan un rol activo en él, es decir que mediante una acción llevada a cabo por una persona, puede adquirir

³⁴ Esto se refleja en las definiciones de Bailey en el *Dictionarium Britannicum* (p. 329, col. 1) y Johnson en *A Dictionary of the English Language* (p. 743, col. 1), quienes caracterizan a la experiencia como prueba frecuente o realizada durante un tiempo prolongado.

³⁵ Tomamos esta noción en sentido amplio, vinculado con la ejercitación reiterada y prolongada que conduce al desarrollo de un hábito, sin la pretensión de aludir a lo que Russell entiende por “acquaintance”, a la que define como aprehensión inmediata de algo dado. Vd. *Conocimiento y causa*. Buenos Aires, Paidós, 1983, capítulo III.

experiencia un colectivo. Además, como veremos en el próximo capítulo,³⁶ en la tradición aristotélico-escolástica, incluso lo que hemos llamado definición cognitiva supone que aquello que se observa directamente debe ser pasible de ser observado por los demás, lo que señala que la experiencia tiene, al menos, un carácter público. En tercer lugar, si bien es un conocimiento que se centra en los casos particulares, sean éstos acciones concretas, observaciones singulares o experimentos, permite arribar a generalizaciones en base a la semejanza y la reiteración, las que a su vez pueden constituirse luego en reglas tanto del propio pensar u obrar, o funcionar como fundamento o justificación de principios explicativos de los fenómenos naturales. Por otra parte, este conocimiento, por su misma naturaleza, tiene un carácter inacabado en tanto siempre es posible seguir ejercitándonos más en un arte, realizar más observaciones o llevar a cabo nuevas pruebas, en definitiva, incrementar la experiencia. Finalmente, es de destacar que la experiencia le concede a quien la posee en grado considerable dentro de un área específica el carácter de experto.³⁷ Esa experticia se relaciona con el desarrollo de una habilidad o destreza antes que con la erudición, porque es adquirida justamente a partir de la familiarización y no mediante el estudio teórico.

En nuestra revisión y análisis de los léxicos y diccionarios filosóficos no hemos encontrado grandes modificaciones en las dos primeras definiciones de experiencia en la transición de un siglo a otro. Inclusive, como veremos al momento de ocuparnos de Hume, los rasgos que caracterizan a la definición genética se hacen presentes cuando explica el origen de la experiencia como representaciones mentales,³⁸ y los que caracterizan a la definición cognitiva aparecen cuando alude a la función práctica de la experiencia, que se refiere a un tipo de conocimiento que ajusta nuestro pensamiento y conducta a una situación particular.³⁹ Donde hemos observado un cambio notorio es en la tercera definición, en la que la noción de “prueba” o “ensayo” adquiere un tinte totalmente novedoso con la irrupción de la filosofía experimental, lo que repercute también en la erosión de la distinción aristotélica entre arte y naturaleza al dar lugar a la

³⁶ Vd. II. 1. 1.

³⁷ Thomas, T. *Dictionarium Linguae Latinae et Anglicanae*; s.v. Expertus; *OED* 7 b., Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 329 col. 2; Johnson, J. *A Dictionary of the English Language*, p. 743, col. 2. Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise”, p. 28; Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 5 y Dear, Peter. “The Meaning of Experience.” Katharine Park y Lorraine Daston (eds.) *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, pp. 106-131, quien señala que una de las raíces del término *experientia* es *peritus*.

³⁸ Vd. capítulo cuatro.

³⁹ Vd. capítulo cinco, V. 6.

posibilidad de intervenir en el curso natural para obtener conocimientos mediante acciones deliberadas y metódicas. En este caso, Hume se inclina decididamente por adoptar la definición experimental en su nueva connotación, fundamentalmente al momento de describir el método que adopta para el desarrollo de su ciencia de la naturaleza humana.⁴⁰

I. 1. 2. Experimento y observación

A diferencia de otros léxicos filosóficos del siglo XVII, en el de Chauvin aparece la entrada “*experimentum*.” La definición se restringe al ámbito físico o natural y señala que es un efecto sensible, físicamente cierto y evidente,⁴¹ tal que no puede engañarnos excepto por un milagro. Aquello que no cae bajo los sentidos no califica propiamente como experimento, lo que indica que los experimentos están atados a las posibilidades y limitaciones de nuestras facultades sensoriales, que pueden modificarse, corregirse o ampliarse mediante el empleo de instrumentos.⁴² Chambers y posteriormente Charles Hutton en *A Mathematical and Philosophical Dictionary*,⁴³ retoman esta definición pero no entienden al experimento como un efecto, sino como un ensayo o prueba sobre los efectos o resultados de ciertas aplicaciones y movimientos de los cuerpos naturales, para descubrir algo vinculado con sus leyes y relaciones, o bien para establecer/verificar [*ascertain*] algún fenómeno o su causa. En la segunda edición del *Lexicon philosophicum*, aparecida en 1713, Chauvin agrega que, aunque las causas permanezcan ocultas y se carezca de un conocimiento de los primeros principios, la cantidad y la invariabilidad de los experimentos ayudan a confirmar las conclusiones que se extraen en la ciencia de la naturaleza. Es decir que en las fuentes del siglo XVIII se va delineando más nítidamente la vinculación entre los principios generales y la

⁴⁰ Ver capítulo cinco, V. 1 y V. 3, y seis.

⁴¹ Esta expresión alude a las clases de certeza y evidencia que se distinguían en la época.

⁴² La definición de Chauvin aún tiene resabios del concepto aristotélico-escolástico de experiencia, y es exactamente igual a la que brinda el teólogo jesuita y filósofo natural francés Honoré Fabri en *Philosophiae tomus primus*, Lyon, 1646, p. 88. Suponemos que la tomó de allí, porque el *Lexicon* de Chauvin es posterior a la obra de Fabri. Dear observa el carácter aristotélico de la definición al referirse a la obra de Fabri. Vd. *Discipline and Experience*, pp. 138-139. En la segunda edición del *Lexicon philosophicum*, aparecida en 1713, Chauvin modifica la definición de experimento y la asimila a la segunda definición de experiencia que hemos reconstruido, es decir que entiende al experimento como la comparación de diversas cosas observadas por los sentidos y retenidas en la memoria que coinciden en algo y aluden a una misma cosa.

⁴³ Hutton, Charles. *A Mathematical and Philosophical Dictionary*. Londres, 1795, vol. 1, p. 457, col. 1.

experimentación, aunque aún el rol del experimento en relación con las hipótesis o teorías mantiene un doble cariz: de descubrimiento y de confirmación.⁴⁴

Generalmente, cuando encontramos alusiones a los experimentos, éstas suelen ir acompañadas por la noción de observación, constituyendo el par “observación y experimento” entendidos como las dos modalidades de acceso al conocimiento de los hechos sensibles, no sólo naturales sino también sociales. La observación, al igual que el experimento, nos remite a un vínculo con los sentidos en tanto involucra la vista, pero lo excede. Es una acción que implica notar, remarcar, tener noticia de algo, advertir, prestar atención,⁴⁵ y también considerar, contemplar o estudiar.⁴⁶ Pero también se la asocia con el termino latino *animadversio*, que alude a una ocupación, investigación u atención de la mente⁴⁷ y su traducción al inglés remite a la corrección o la consideración seria y la reflexión sobre cualquier tema, mediante la crítica.⁴⁸ Es decir que la observación es mucho más que el simple acto de mirar o ver, ya que es además la acción voluntaria, rigurosa y desinteresada⁴⁹ de notar o advertir determinados aspectos de los fenómenos en cuestión. Implica también un escrutinio crítico y, en ciertas ocasiones, calificado, sobre todo si se realiza mediante el uso de instrumentos como el microscopio o el telescopio.

En la *Encyclopédie* hay dos menciones detalladas al par “observación y experimento.” Una es la entrada “Observation,” y otra está en la entrada “Experimental,” escrita por d’Alembert.⁵⁰ Las definiciones son similares, aunque se le da distinta relevancia a cada uno de los elementos del par. La observación es entendida como la atención de la mente

⁴⁴ Shapiro señala que entre los miembros de la Royal Society de la era pre-newtoniana no era frecuente el uso del lenguaje de las “leyes naturales,” ni tampoco era clara la relación que debía haber entre hechos y teorías e hipótesis. Si había una orientación hacia una filosofía natural no esencialista, ya que las hipótesis y explicaciones, por bien fundamentadas que estuvieran, mantenían un carácter probable y tentativo. Vd. *A Culture of Fact*, pp. 143-153. Nos ocuparemos con más detalle de este tema en el próximo capítulo, vd. II. 2.

⁴⁵ Vd. Rider, J. *Bibliotheca scholastica*, s.v. To Observe ; Kahl, J. *Lexicon iuridicum*, p. 1903, col. 1; Coles, E. *An English Dictionary*, s. v. Animadversion; Kersey, J. *A New English Dictionary*, s. v. An Obervation; Defoe, Benjamin, *A New English Dictionary*, Westminster, 1735, s.v. Animadversion, Observe; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 570, col 1; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 1387, col. 1.

⁴⁶ Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 570, col 1; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 1387, col. 1.

⁴⁷ Vd. Richter, Ch. *Lexicon ethicum*, p. 347 y Plexiarcus. *Lexicon philosophicum*, p. 284, col. 1.

⁴⁸ Vd. Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. 1, p. 100, col. 1. Chambers no consigna una definición filosófica de “Observation”, sino que la vincula con cuestiones marítimas, pero el significado que reconstruimos aquí aparece en la entrada “Animadversion.”

⁴⁹ Vd. Du Marsais, C. “Expérience.” *Encyclopédie*, vol. 6, p. 297. Aclaramos que por “desinteresada” nos referimos a una actitud neutral o imparcial respecto de lo que se está observando.

⁵⁰ Vd. Anónimo, “Observation.” *Encyclopédie*, vol. 11, p. 313-321 y d’Alembert, Jean le Rond. “Experimental.” *Encyclopédie*, vol. 6, p. 298.

enfocada a los fenómenos naturales que se presentan a la vista. El experimento es la misma atención, pero dirigida a fenómenos producidos por el hombre, con el propósito de penetrar más profundamente en la naturaleza para extraer de ella sus secretos, característica que ya está presente en la alusión que tanto Chambers como Hutton hacen a los ensayos o pruebas, como acabamos de señalar. D'Alembert dice que la experimentación “no se limita a escuchar a la naturaleza, sino que la interroga y la presiona,”⁵¹ lo que denota innegables reminiscencias baconianas. La observación es menos sutil y más accesible, y no introduce ningún cambio ni alteración en la naturaleza del objeto observado, mientras que el experimento descompone, combina y usa los fenómenos de manera diferente a como suelen presentarse en su curso habitual.

En la entrada “Observation” se le da preeminencia a ésta por sobre la experimentación, considerándola como el fundamento de todas las ciencias. D'Alembert, por su parte, sostiene que son complementarias: el experimento descubre fenómenos que pasan desapercibidos a la observación, y la observación inspira la curiosidad dejando vacíos que orientan la búsqueda experimental.

La comparación entre observación y experimento sugiere que en la transición del siglo XVII al XVIII, la primera queda ligada en mayor medida al sentido aristotélico de registrar atentamente el curso habitual de la naturaleza, mientras que el segundo, si bien implica también la acción de observar, introduce la producción de un hecho puntual en un tiempo y lugar específicos e incluye la manipulación del hombre que, por definición, altera ese curso ordinario de la naturaleza.⁵² Esto sucede a medida que se afianza el método experimental y que la práctica de la experimentación se vuelve un hecho frecuente. Como vimos, Chauvin, que escribe sobre el final del siglo XVII y principios del XVIII, aún liga la noción de “experimento” al registro del curso habitual de la naturaleza, lo que pone de manifiesto el carácter dinámico de las definiciones, las que recogen cambios conceptuales que remiten a prácticas que estaban en ese momento en vías de legitimación. Por contraste, hemos notado que las dos primeras definiciones de experiencia, es decir la cognitiva y la genética, son más estables porque están más ligadas a la tradición, y conservan sus notas fundamentales, incluso al aparecer en la obra de Hume. Tanto la tercera definición de experiencia como el par “experiencia y observación” son una muestra de que el concepto moderno de experimentación se está haciendo un lugar en la lexicografía, lo que se evidencia en los diccionarios y léxicos de

⁵¹ d'Alembert, J. “Expérimental,” p. 298. La traducción es nuestra.

⁵² Vd. Garber, D. “Experiment, Community, and the Constitution of Nature.”

finis del siglo XVII y principios del XVIII. Con el correr del siglo XVII se irá modificando también lo que se entendía por “naturaleza,” al reemplazarse la concepción aristotélica de principio intrínseco de movimiento o cambio orientado hacia una causa final por la idea de un conjunto de fenómenos gobernados por reglas de comportamiento común no teleológicas, que pueden descubrirse a partir de hechos naturales bien establecidos.⁵³

I. 1. 3. Filosofía experimental

A pesar de que Chauvin se ocupa de la noción de experimento, no aparece en su léxico una entrada correspondiente a la filosofía experimental, mientras que las fuentes del siglo XVIII tales como Chambers, Hutton y la *Encyclopédie* se ocupan de ella *in extenso*.⁵⁴ Allí, esta nueva disciplina se define como aquel tipo de filosofía que procede por medio de experimentos y observaciones sensibles, a partir de los cuales se descubren las leyes y los procesos naturales, las propiedades y los poderes de los cuerpos, y sus acciones recíprocas. Las tres fuentes destacan que el experimentalismo domina la filosofía de su época, de manera tal que no hay nada que no esté fundado en experimentos o sea confirmado por ellos.⁵⁵ Vemos aparecer aquí afianzada la vinculación entre la experiencia y las leyes naturales, que mencionamos antes, y la ratificación del doble rol del experimento en relación con las hipótesis y teorías. Por un lado, y conforme al espíritu newtoniano vigente, se lo asocia con el descubrimiento, en tanto toda teoría, para considerarse válida, debe ser inferida a partir de los hechos,⁵⁶ pero por otro, también se destaca su rol corroborativo. Definitivamente, la experiencia, en el tercer sentido que hemos delineado, se convierte dentro de la filosofía experimental en el único modo válido de acceder al conocimiento de la naturaleza.

En las fuentes que acabamos de citar se reconocen antecedentes de la vía experimental en la Antigüedad, ya que mencionan la importancia de la experiencia en Platón y en Aristóteles y las prácticas experimentales de Demócrito, Epicuro e Hipócrates. Sin embargo, Chambers considera que la experimentación marca la gran ventaja que los

⁵³ Vd. Dear, P. *Discipline and Experience*, pp. 157-158 y Shapiro, B. *A Culture of Fact*, p. 194.

⁵⁴ Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol I, p. 368, col. 2; Hutton, Ch. *A Mathematical and Philosophical Dictionary*, p. 457, col. 2 y 458, col. 1 y d'Alembert, J. “Experimental,” pp. 298-301.

⁵⁵ Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol I, p. 368, col. 2, y Hutton, Ch. *A Mathematical and Philosophical Dictionary*, p. 458, col. 1. D'Alembert considera que las investigaciones experimentales le aportan a la física la posibilidad de comparar los resultados de la teoría y la práctica, pero no sólo para confirmar teorías, como era habitual en la física aristotélico-escolástica, sino para conducir a nuevas verdades que la teoría por sí sola no puede alcanzar. Vd. “Experimental,” p. 300.

⁵⁶ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 6.

filósofos naturales modernos tienen respecto de los antiguos. Por un lado, porque en la Modernidad se dispone de una mayor cantidad de experimentos y se hace un mayor aprovechamiento de ellos, y por otro, debido a un cambio metodológico: no se comienza por las causas de las cosas para argumentar desde allí sobre los efectos, sino que se procede a partir de los experimentos y la observación para llegar a establecer leyes y teorías generales. Al llegar a la era moderna, Hutton y d'Alembert –en la entrada “Experimental” de la *Encyclopédie*– citan como antecedente inmediato a Roger Bacon, pero consideran, junto con Chambers, que la figura fundacional de la vía experimental es Francis Bacon, porque fue el primero en entrever los principios generales que deben servir de fundamento para el estudio de la naturaleza y en proponer reconocerlos mediante la experiencia. D'Alembert introduce en su reconstrucción histórica a Descartes, de quien dice que sucedió a Bacon y abrió camino a la física experimental.⁵⁷ De esta manera, sostiene, la disciplina se extendió y poco a poco fue reemplazando a la física de Aristóteles y sus comentadores, al establecer un nuevo método que fue seguido por la Academia del Cimento, la Royal Society y la Académie des Sciences. Concluye afirmando que Newton introdujo la geometría en la física, y mediante la unión de la experiencia con el cálculo creó una ciencia “exacta, profunda, luminosa y nueva.”⁵⁸ Chambers y Hutton reconocen algunas críticas que sus contemporáneos formulaban al método experimental. Éstas pueden agruparse en dos: en primer lugar, se consideraba que los filósofos experimentales distorsionaban o forzaban los hechos para hacerlos coincidir con teorías previas.⁵⁹ En segundo lugar, no se los calificaba como filósofos propiamente dichos, ya sea por el tipo de actividad en la que se ocupaban, que se vinculaba con tareas técnicas que los asemejaban más a operarios; o bien por los temas que investigaban, que no eran considerados propiamente filosóficos desde una concepción de la filosofía más afín a la metafísica.⁶⁰

⁵⁷ Dan Garber establece una comparación entre Bacon y Descartes y marca varias afinidades entre ellos. Vd. “Experiment, Community, and the Constitution of Nature.”

⁵⁸ d'Alembert, J. “Experimental,” p. 229. La traducción es nuestra.

⁵⁹ Crítica que era compartida también por otros filósofos experimentales, como Newton. Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 6.

⁶⁰ Chambers, como miembro de la Royal Society, tiene una visión favorable de la experimentación. Hutton, por el contrario, a pesar de haber escrito sobre el final del siglo XVIII, adhiere a ambas críticas, fundamentalmente en lo que respecta a los métodos agresivos de intervenir sobre los fenómenos naturales y al carácter de los objetos de estudio (“berberechos, orugas y mariposas”), que considera irrelevantes filosóficamente, todo lo cual, a su criterio, termina “corrompiendo las fuentes de la ciencia y los canales de la sabiduría.” Vd. *A Mathematical and Philosophical Dictionary*, p. 458, col. 1. La traducción es nuestra.

La reconstrucción que hacen los tres autores pone de manifiesto la conciencia histórica que los propios modernos tenían respecto de su época.⁶¹ Además, evidencia la rapidez con que se consolida la filosofía experimental y la legitimidad que alcanza tanto en las Islas Británicas como en Francia,⁶² seguramente alentada por los impactantes resultados de la obra de Newton, que prometían obtener una certeza análoga a la de las matemáticas en el ámbito del conocimiento de la naturaleza a través la introducción del cálculo en el tratamiento de los hechos de índole física. Como acabamos de observar, la filosofía experimental, tal como es definida en las enciclopedias y los diccionarios del siglo XVIII, tiene una impronta marcadamente newtoniana, dejando atrás resabios de la filosofía aristotélico-escolástica que estaban aún presentes en las obras del siglo XVII, pero también planteos más moderados de otros miembros de la Royal Society, que proponían que en el ámbito de la filosofía natural no podía accederse a un conocimiento causal o bien que sólo podían formularse enunciados de tipo probable. Lo que se exalta es la posibilidad de construir un conocimiento cierto de la naturaleza mediante la formulación de leyes naturales.

I. 1. 4. Prudencia y experiencia

Antes de pasar a indagar cuáles son las semejanzas y divergencias entre la experiencia y la percepción, nos interesa detenernos brevemente a revisar ciertos rasgos de la definición cognitiva que nos permiten establecer un vínculo entre la experiencia y la prudencia. Este vínculo devela un aspecto relevante de la noción que estamos analizando, que tiene que ver con comprenderla en términos de un saber de tipo práctico referido a la toma de decisiones en circunstancias particulares, aspecto que suele pasar desapercibido porque habitualmente se estudia a la experiencia dentro de un marco netamente epistemológico.

Los rasgos de la definición cognitiva que nos orientan a establecer plausiblemente una relación entre la experiencia y la prudencia tienen que ver con que es un tipo de conocimiento que surge a partir de la actividad humana, ya que se la asocia con la acción y el uso reiterados; y con su vinculación causal con el hábito que se genera a raíz del contacto prolongado y asiduo con muchos casos singulares semejantes, lo que nos conduce a razonar de la misma manera en circunstancias similares. Además, con el

⁶¹ Este relato coincide en gran medida con la reconstrucción de la filosofía experimental que hacen los historiadores actuales. Vd. a modo de ejemplo, Dear, P. *Discipline and Experiment*, cap. 1.

⁶² Vd. Dear, P. "The Meanings of Experience," p. 131.

hecho de que se trata de un conocimiento sin preceptos que se engendra por completo a partir de acciones concretas insertas en situaciones particulares.

Estas características nos remiten a la *phronesis* aristotélica. En primer lugar, porque la *phronesis*, según la entiende Aristóteles, alude a los asuntos humanos, específicamente a aquellos que no son necesarios sino que admiten la posibilidad de ser de otro modo, es decir que requieren de deliberación e incumben a la acción.⁶³ En segundo lugar, Aristóteles añade que la *phronesis* se vincula con las cosas particulares, porque es práctica, “y la acción se refiere a cosas particulares.”⁶⁴ Por ese motivo, “lo prudente [es] distinto en cada caso (...) prudente es ver lo que es bueno en cada clase de cosas.”⁶⁵ En definitiva, la *phronesis* se preocupa de cómo actuar en situaciones particulares: más allá de que conozcamos los principios de la acción, el modo de aplicarlos requiere de la experiencia entendida en el sentido de saber interpretar una situación particular, como así también de determinar qué principios conviene aplicar en cada caso y de qué manera. Aristóteles considera que la prudencia se adquiere con el tiempo y la ejercitación, y lo expresa de así:

...los jóvenes llegan a ser geómetras y matemáticos, y sabios en materias así, y no se piense que lleguen a ser prudentes. La causa de ello es que la prudencia también se refiere a las cosas particulares, las cuales llegan a ser conocidas a partir de la experiencia, y el joven es inexperto, pues es el tiempo lo que produce experiencia.⁶⁶

Las notas fundamentales de la *phronesis* continuaron vigentes en el Renacimiento y la Modernidad. Steven Shapin señala que en los siglos XVII y XVIII, “prudencia” era sinónimo de un “conocimiento práctico condensado que guiaba las acciones de una persona en un caso particular, en base a la experiencia pasada acumulada,”⁶⁷ lo que nos permite notar que la experiencia se refería en este contexto a aquel conocimiento surgido del ejercicio reiterado de una acción que, a su vez, podía aplicarse a situaciones futuras semejantes. Patricia Davies Patrick agrega que en el Renacimiento no sólo se valoraba la capacidad de acomodarse a las circunstancias cambiantes, sino que se

⁶³ Vd. Aristóteles. *Ética Nicomaquea*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires, Colihue, 2007, 1141b, 8-15. Aristóteles distingue el ámbito de la acción del de la producción o el arte, porque este último involucra preceptos. Vd. *Ética Nicomaquea*, 1140b, 1-10.

⁶⁴ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1141b, 10-15.

⁶⁵ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1141a 20-25.

⁶⁶ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1142a, 10-20.

⁶⁷ Shapin, Steven. *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994, p. 238n (la traducción es nuestra) También agrega que otros términos afines a prudencia eran “previsión” [*foresight*] y “sabiduría” [*wisdom*]. Patricia Davies Patrick relaciona también, en el contexto del Renacimiento, a la prudencia con el juicio y el decoro, cuya interacción permitía realizar evaluaciones adecuadas acerca de cómo actuar moralmente y sabiamente en circunstancias cambiantes y variables, sobre todo, cuando los preceptos por sí solos no eran suficientes como guía para la acción. Vd. *Judgment in Early Modern England, 1580-1615*. Tesis de doctorado, University of North Carolina, 2007, p. 1.

buscaban fundamentos para lo que de otro modo hubieran sido parámetros indeseablemente subjetivos y no confiables moralmente.⁶⁸ Por lo tanto, la prudencia no se consideraba simplemente como resultado de un mero capricho o parecer sino que encontraba su fundamento en la experiencia, a partir de la cual era posible dar razones que justificasen las decisiones y la acción.

En los léxicos filosóficos consultados, al momento de hablar de la noción de prudencia se alude indefectiblemente a la definición de Aristóteles.⁶⁹ Estas fuentes definen a la prudencia ubicándola generalmente en el contexto de la ética, y en ese sentido la consideran como una virtud que nos permite deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzar un fin. Se pone énfasis en que las cosas de las que se ocupa son inciertas, variadas y mutables, ya que consisten en acciones humanas, las que revisten un carácter particular. Por ese motivo, es un conocimiento de lo singular, a diferencia de la ciencia [*scientia*] que versa sobre lo universal. La experiencia aparece al momento de retomar la fórmula aristotélica, que entiende a la prudencia como el “hábito práctico verdadero, acompañado de razón, referente a las cosas buenas y malas para el hombre,”⁷⁰ cuando se define qué se entiende por “hábito.” Allí, tal como observa Shapin, se habla del uso o acción prolongados,⁷¹ e incluso de la combinación de la experiencia pasada con la enseñanza de los ancianos [*seniorum doctrina*].⁷² El hábito en cuestión consiste en adquirir familiaridad respecto de los medios más adecuados para alcanzar lo que ha de hacerse según la recta razón, teniendo en cuenta la ocasión y el lugar.⁷³ Por su parte, en la *Encyclopédie* se indica que una de las reglas de la prudencia consiste en saber aplicar al futuro la experiencia del pasado, siempre y cuando se identifique que la situación nueva mantiene semejanzas con las anteriores en cuanto a las circunstancias, los motivos y el tipo de acontecimientos que tienen lugar.⁷⁴ En definitiva, si bien en el marco de la ética se establecen preceptos vinculados con lo que es bueno y malo para el hombre, la prudencia no se trasmite por su intermedio, sino que ellos ofician como fines respecto de los cuales debemos deliberar acerca de los medios más adecuados para alcanzarlos en un lugar y tiempo particulares. La prudencia

⁶⁸ Davies Patrick, P. *Judgment in Early Modern England*, p. 1.

⁶⁹ Vd. Richter, C., *Lexicon ethicum*, p. 385; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, p. 195; Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, pp. 1162-1163; Volckmar, Henning. *Dictionarium philosophicum*. Francofurti ad Moenum, 1675, p. 548; Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 538, col. 1.

⁷⁰ Aristóteles. *Ética Nicomaquea*, 1140b 5.

⁷¹ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 538, col. 1.

⁷² Volckmar, H. *Dictionarium philosophicum*, p. 548.

⁷³ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 538, col. 2.

⁷⁴ Vd. Anónimo. “Prudence (Morale).” *Encyclopédie* vol. 13, p. 527.

constituye la habilidad que adquirimos para llevar a cabo esa deliberación, y en la adquisición de esa habilidad la experiencia desempeña un papel central.

Por su parte, en los diccionarios no filosóficos se ofrece un sentido general de prudencia no necesariamente vinculado con la ética, definiéndola como discreción, cautela, astucia sutil, habilidad, destreza⁷⁵ o como un tipo de sabiduría [*wisdom*] aplicada a la práctica,⁷⁶ sin hacer alusión al modo en que la entiende Aristóteles.⁷⁷ No obstante, estas definiciones también son afines a la idea de que se trata de un conocimiento vinculado con el ejercicio de una actividad antes que con la erudición.

En consonancia con este sentido general, tanto Shapin como John Danford⁷⁸ observan que Hobbes usa el término “prudencia” [*prudence*] para aludir a un tipo de destreza o habilidad, que es común a hombres y animales, para predecir las consecuencias probables que pueden derivarse de varios eventos o acciones.⁷⁹ Hobbes la define como “una *presunción del futuro* basada en la experiencia *del pasado*.”⁸⁰ Además, la considera como inherente al ámbito de la acción y vincula su grado de exactitud con la capacidad de discernir u observar “todas las circunstancias” que intervienen en una situación, acentuando la importancia de la práctica y el paso del tiempo para desarrollar esta habilidad.⁸¹ Por ende, parte de un sentido de prudencia no estrictamente ligado a la ética, sino a una capacidad general para aplicar las consecuencias de las acciones pasadas a las acciones presentes o por venir con un alto grado de probabilidad.⁸²

⁷⁵ Vd. Cooper, Thomas, *Thesaurus linguae romanae et britannicae*. Londres, 1548, s. v. Prudence; Florio, John. *A World of Words*, Londres, 1598, s. v. Prudentia; Cotgrave, R. *A Dictionary of the French and English Tongues*, s. v. Prudence; Miège, G. *A New Dictionary French and English*, s. v. Prudence.

⁷⁶ Vd. Defoe, B. *A New English Dictionary*, s. v. Prudence; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 1597, col. 2.

⁷⁷ La única excepción que encontramos es la del *Dictionarium britannicum* de Bailey, quien vincula a la prudencia estrictamente con la moral y la define en consonancia con la fórmula aristotélica, aunque sin mencionarlo explícitamente. Vd. p. 654, col. 1.

⁷⁸ Vd. Shapin, S. *A Social History of Truth*, p. 238n y Danford, John. *David Hume and the Problem of Reason. Recovering the Human Sciences*. New Haven, Yale University Press, 1990, pp. 41-48.

⁷⁹ Hobbes sostiene que “no es la prudencia lo que distingue al hombre de la bestia. Hay animales que teniendo un año observan más y persiguen lo que es bueno para ellos con mayor prudencia que un niño puede hacerlo a los diez.” Vd. *Leviathan o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1980 (5ta. reimpresión, 2005), parte 1, capítulo 3, p. 19.

⁸⁰ Hobbes, T. *Leviathan*, parte 1, capítulo 3, p. 19. Las cursivas son del autor. Hobbes agrega que esta presunción puede hacerse igualmente de cosas pasadas, “deducida de otras cosas que no son futuras, sino pasadas también” (p. 20).

⁸¹ Hobbes, T. *Leviathan*, parte 1, capítulo 3, p. 19.

⁸² Vd. Hobbes, T. *Leviathan*, parte 1, capítulo 3, pp. 18 – 19. Hobbes sostiene que lo que podemos obtener mediante la prudencia son sólo presunciones y no certezas, pero cuanto mayor es la experiencia, más elevado es el grado de probabilidad que nuestras predicciones pueden alcanzar. Vale la pena aclarar que Hobbes no usa el término “probabilidad” sino sólo presunción y certeza, pero al hablar de una certeza que no es suficiente o un tipo de conocimiento que no es perfecto, entendemos que se refiere a lo que Hume denomina “probabilidad.” Retomaremos el tema en el capítulo cinco, vd. V. 6.

Este sentido general que abarca tanto a hombres como a animales es excluido explícitamente en algunos léxicos, argumentando que no es lo mismo la prudencia humana, originada a partir del conocimiento que surge de las acciones pasadas, que la sagacidad animal, que es una suerte de instinto implantado por la naturaleza. Por eso mismo, la prudencia se predica de las bestias sólo metafóricamente.⁸³ En otros casos, se incluye a la sagacidad o indagación naturales como definiciones posibles de prudencia, aunque se las distingue del sentido aristotélico.⁸⁴ No obstante, en su definición de prudencia, Hobbes indica que los animales cuentan con experiencia, es decir con conocimiento de las acciones pasadas, y pueden aprender a partir de ella. Más allá de estas divergencias, existen ciertos aspectos comunes a los sentidos general y propiamente ético de la prudencia que indican que, en ambos casos, la experiencia desempeña un papel fundamental para el desarrollo de este tipo de habilidad o virtud.

I. 2. Experiencia versus sensibilidad y percepción

En los distintos sentidos de experiencia que hemos delineado hasta el momento no se ha notado una identificación con ni una reducción a la percepción sensible, pese a que en la Introducción hemos destacado que una de las interpretaciones más habituales de la noción de experiencia en la filosofía de Hume es la que la entiende en esos términos. Es necesario, entonces, detenernos a analizar las semejanzas, diferencias y vinculaciones que pueden establecerse entre la experiencia, la percepción y la sensibilidad en los diccionarios, enciclopedias y léxicos de los siglos XVII y XVIII, para determinar si allí puede encontrarse el origen de lo que hemos denominado como el sentido “restringido” de la experiencia humeana.

El único indicio al respecto es una distinción presentada por Chauvin, y retomada luego por Chambers, entre tres géneros de experiencia.⁸⁵ El primero de ellos es el uso simple de los sentidos externos -gusto, vista, tacto, olfato, oído-, mediante el cual percibimos los fenómenos de las cosas naturales casi fortuitamente, de manera despreocupada o involuntaria, sin inquietarnos por el uso o aplicación futuro de esas percepciones. De los otros dos géneros, a los que ambos autores les confieren gran importancia filosófica, nos hemos ocupado más arriba al hablar del tercer sentido de experiencia, y conciernen a la

⁸³ Vd. Richter, C. *Lexicon ethicum*, p. 385; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, pp. 194-195.

⁸⁴ Vd. Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 1162.

⁸⁵ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 229, col. 2 y Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. I, p. 368, col. 1. Al introducir estos tres géneros, Chambers dice que son los “autores” quienes los distinguen, pero no aclara a qué autoridades se está refiriendo, como así tampoco lo hace Chauvin.

realización de experimentos. El primer género de experiencia que consignan brevemente Chauvin y Chambers es el único nexo directo con la percepción sensible que hemos encontrado, mientras que, tanto en estas mismas obras como en el resto de los léxicos y diccionarios consultados, se la entiende predominantemente como un tipo de conocimiento alcanzado a través de la realización de una acción de manera reiterada y extendida a lo largo del tiempo. La alusión más cercana aparece en la definición genética de experiencia, donde se explica su vinculación con el resto de las facultades y puntualmente con la percepción, que se entiende en ese contexto como una forma de conocimiento elemental e inmediato ligada al uso de los sentidos corporales. Sin embargo, incluso la misma *Metafísica* de Aristóteles, origen de esa definición, distingue claramente entre *alsthesis* y *empeiría*, mientras que en el caso que estamos examinando, parecen asimilarse sin más, en tanto se entiende por experiencia el uso de los sentidos externos. Por otra parte, este género de experiencia mencionado por Chauvin y Chambers marca un contraste con las tres definiciones que hemos reconstruido en la primera parte del capítulo, en tanto plantea que aquello percibido no recibe ninguna atención particular ni tiene una utilidad posterior, lo que parece contradecir aquello que hemos concluido acerca de que la experiencia es un conocimiento que surge a consecuencia de la observación atenta y prolongada, y en la utilidad de este conocimiento para la conformación de reglas para el pensamiento y la acción, o como fundamento de principios explicativos. Seguramente, por estos motivos, que se pueden sintetizar en la carencia de relevancia filosófica, tanto Chauvin como Chambers lo mencionan al pasar, sin dar mayores precisiones al respecto.

Más aún, cuando hacemos una indagación de las distintas acepciones que las nociones de percepción, sensibilidad [*sensus*] y sensación tienen en los diccionarios, léxicos y enciclopedias de los siglos XVII y XVIII no encontramos una vinculación directa con la experiencia entendida en los sentidos que hemos reconstruido más arriba. A la hora de hablar de la sensibilidad y la sensación en las obras de carácter filosófico, generalmente se describe una serie de procesos fisiológicos mediante los cuales se busca explicar de qué manera aquello que golpea los sentidos es aprehendido luego por el cerebro y traducido como una sensación determinada de carácter mental. Es decir que ambas nociones están ligadas, al menos desde un punto de vista filosófico, a cuestiones inherentes a lo corporal o bien al modo en que se articula lo corporal con lo mental, mientras que la experiencia es una noción que decididamente alude a cuestiones de índole intelectual. La noción de percepción, por su parte, abarca un espectro más amplio

de sentidos, como veremos a continuación, pero en ningún caso esos sentidos están asociados directamente con la experiencia ni se emplean como sinónimo de ella.

En los diccionarios no estrictamente filosóficos, la noción de percepción presenta dos aspectos: el de la recolección y el de la comprensión. El primer aspecto no implica excluyentemente la recepción pasiva, aunque esa connotación está presente dado que Samuel Johnson, en *A Dictionary of English Language* consigna la acepción de “ser afectado por,”⁸⁶ sino que también se vincula con la actividad deliberada de descubrir, aprehender y encontrar mediante efectos sensibles.⁸⁷ El segundo aspecto implica la actividad del entendimiento, en tanto se asocia a la aprehensión, la conciencia y el conocimiento.⁸⁸ Por su parte, en los léxicos y enciclopedias filosóficos se la considera como una idea o comprensión simple de aquello que se presenta ante la mente, y que no involucra la acción de juzgar. Por ese motivo se la define también como la primera operación o pensamiento de la mente, sin que ello implique en todos los casos una vinculación directa con los sentidos.⁸⁹ Es decir que, desde un punto de vista filosófico, la noción de percepción conserva el matiz aristotélico de aludir a un acto simple e inmediato de aprehensión, aunque esa aprehensión no necesariamente se vincula causalmente con los sentidos, como plantea Aristóteles.

La sensibilidad [*sensus/sense*] se concibe generalmente como aquella facultad de la mente que conoce los objetos singulares materiales por medio de los órganos sensoriales.⁹⁰ Además, se establece una relación con el intelecto, en tanto la sensación es causa u ocasión del conocimiento intelectual.⁹¹ Por otra parte, y al igual que en el

⁸⁶ Johnson, S. *A Dictionary of English Language*, p. 1479, col. 2. La traducción es nuestra.

⁸⁷ Vd. Cotgrave, Randle. *A Dictionary of the French and English Tongues*, Londres, 1611, s. v. Perception; Miège, G. *A New Dictionary French and English*, s. v. To Perceive; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 608, cols. 1 y 2.

⁸⁸ Vd. Cotgrave, R. *A Dictionary of the French and English Tongues*, s. v. Perception; Miège, G. *A New Dictionary French and English*, s. v. To Perceive; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*. p. 608, cols. 1 y 2; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 1479, col. 2.

⁸⁹ Vd. Chauvin, E. *Lexicon Philosophicum*, p. 477, col. 2 y Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. I, p. 783. col. 1. En la *Encyclopédie* se la asocia directamente con una impresión ocasionada en la mente por la acción de los sentidos (vd. Anónimo, “Perception.” *Encyclopédie*, vol. 12, p. 327), aunque en otros léxicos se considera que puede percibirse tanto mediante los sentidos como por el intelecto. Vd. Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, p. 170.

⁹⁰ Vd. Goclenius, R. *Lexicon philosophicum*, p. 1023, col. 2; Richter, C. *Lexicon ethicum*, p. 413; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, p. 221; Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 1250, col. 1; Scherzer, J. *Vade me cum*, p. 183; Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. II, p. 54, col. 2; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 722, col 1; y Johnson, S. *A Dictionary of English Language*, p. 1787, col. 2. La mayor parte de los autores de léxicos filosóficos remite al libro II del *De Anima* de Aristóteles para la explicación de estas cuestiones.

⁹¹ A los fines de ser claros, recordamos que la sensibilidad es una facultad, mientras que la sensación o percepción sensible es una actividad vinculada al uso de los cinco sentidos que, como vemos, a su vez puede dar origen a un conocimiento de tipo intelectual. Para ilustrar la relación sensación-intelecto, Le

caso de la percepción, encontramos que en los diccionarios no filosóficos hay otra acepción de “sensibilidad” que remite a la aprehensión mental, la adecuación de la percepción, la razón, el juicio, e inclusive a la percepción misma.⁹² Es decir que desde un punto de vista vulgar no parece haber grandes diferencias entre los sentidos atribuidos a la sensibilidad respecto de lo que se entiende por percepción, mientras que desde una perspectiva filosófica hay una marcada inclinación a asociar la sensibilidad con la percepción sensible o sensación, es decir, con procesos que se vinculan causalmente con lo corporal, en tanto la percepción mantiene un carácter de mayor generalidad al aludir a la concepción de un contenido mental simple de cualquier índole. Cuando se habla de la sensibilidad, se introduce frecuentemente la distinción entre sentidos externos -que aluden a los cinco órganos sensoriales- e internos -que se refieren a la imaginación, la memoria, y el sentido común o la atención, según el caso-. A los primeros se les atribuye la función de percibir los objetos externos en términos fisiológicos o mecánicos, es decir en cuanto a la impresión o estímulo que los objetos producen en el órgano correspondiente, lo que genera un movimiento que se trasmite por los nervios hasta un lugar específico de la mente, que es el sensorio o sentido común, donde propiamente percibimos las especies de luz, olor, sonido, etc.⁹³ Desde allí, las impresiones son transmitidas a la imaginación, por eso el sentido común es considerado también como un mediador entre los sentidos externos e internos. La función de los restantes sentidos internos es, en el caso de la imaginación, componer o dividir las imágenes [*species*] que percibimos de los sentidos externos o formadas internamente; y en el caso de la memoria, conservar las imágenes que la imaginación le entrega.⁹⁴

Roy cita la máxima “*Nihil est in intellectu quod Prius non fuerit in sensu*”. Vd. *Floretum philosophicum*, p. 221.

⁹² Cawdrey, Robert. *A Table Alphabetical, Containing and Teaching the Understanding of Hard Usual English Words*, Londres, 1617, s.v. Sense; Miège, G. *A New Dictionary French and English*, s.v. Sense; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 722, col 1; y Johnson, S. *A Dictionary of English Language*, p. 1787, col. 2 – p. 1788, col. 1.

⁹³ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 596, col. 1 y Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. II, p. 55, col. 1.

⁹⁴ Vd. Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 1250, col. 1; Scherzer, J. *Vade me cum*, p. 183; Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 596, col. 2. Tanto Micraelius como Scherzer señalan, llamativamente, que, entre otras actividades, los sentidos internos juzgan [*judicant*] acerca de lo que perciben los sentidos externos. Los léxicos no son muy estrictos a la hora de denominar el material con el que trabajan los sentidos internos: se refieren a ellos como *species*, impresiones, imágenes o representaciones. Chambers distingue entre las percepciones y las imaginaciones, que son percepciones que remiten a imágenes (vd. *Cyclopaedia*, vol I, p. 783, col. 1). En la entrada “Senses”, también define a las sensaciones en términos de ideas que son percibidas o generadas por la mente, porque alude a la explicación de Locke al respecto (Vd. *Cyclopaedia*, vol II, p. 55, col 1).

Es de destacar que diversos autores plantean que la acción de sentir está vinculada también con lo mental, es decir que el contacto corporal con los objetos no es suficiente para constituir una sensación, sino que es necesario que la mente registre el movimiento y que sea consciente de que está sintiendo.⁹⁵ Desde esta perspectiva, la sensación sería una noción que implica la articulación de lo corporal con lo mental, antes que una que se sitúa decididamente del lado de lo corporal. Chauvin explica que “no sentimos si no sintiéramos sentir,”⁹⁶ ya que muchas veces, aún permaneciendo con los sentidos “abiertos,” si estamos absortos en algún pensamiento, nuestra mente carece de sensibilidad, a pesar de que nuestro cuerpo sea movido por algún objeto. Esta perspectiva parece abrir la posibilidad de que la mente no necesariamente mantenga una actitud pasiva cuando siente, como vimos en el caso de la percepción; sin embargo, las opiniones están repartidas. Por un lado, si se enfatiza el hecho de que la sensación es involuntaria, se pone el acento en que hay un agente fuera de la mente que actúa sobre la facultad de la sensibilidad, y eso genera una percepción mental sin que la mente pueda evitarlo. A esta posibilidad nos remite la definición de experiencia como “uso simple de los sentidos,” con la que abrimos este apartado. En este caso, la sensibilidad puede entenderse en términos de la capacidad de recibir percepciones sensibles, ya que es pasiva o se reduce al mínimo de actividad de advertir la percepción sensible o sensación.⁹⁷ Por otro lado, aunque Chauvin señala que la percepción de un objeto no es tanto una “acción”, cuanto una “reacción” [*reactio*], pone el acento en la acción mental que es respuesta a la afección causada por el movimiento de los sentidos, y que implica que la mente no sólo la advierta sino que atienda a ella, ya que de lo contrario la afección puede pasar desapercibida.⁹⁸ La cuestión reside entonces en qué es lo que se destaca, si la sola capacidad receptiva o la conciencia que tenemos de aquello que percibimos. En el primer caso, se considera como sensaciones a todo aquello que afecta a la mente, sea que lo advierta o no, mientras que en el segundo caso, la sensación está regida por la atención que la mente dirige a aquello que la afecta.

Luego de este examen de las nociones de percepción, sensibilidad y sensación, podemos notar no sólo que no hay una conexión directa entre ellas y los tres sentidos de

⁹⁵ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 595, col. 2; Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol II, p. 53, col. 2; Bailey, *Dictionarium Britannicum*, p. 722, col 1; Anónimo, “Sensations.” *Encyclopédie*, vol. 15, p. 34.

⁹⁶ Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 595, col. 2 (la traducción es nuestra). Al respecto, Chauvin cita a Aristóteles, *De sensu et sensili*, capítulo 2 y *Problemata physica* 33, sección 11.

⁹⁷ Vd. Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol II, p. 55, col. 1 y Anónimo, “Sensations,” p. 35.

⁹⁸ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 595, col. 2. En la entrada “Perception” de la *Encyclopédie* también se enfatiza el rol de la atención en relación con la percepción (vd. vol. 12, p. 328).

experiencia que hemos mencionado antes, sino que incluso, a pesar de que Chauvin y Chambers aluden a una especie de experiencia asociada al “uso de los sentidos,” en las definiciones y explicaciones del funcionamiento de la percepción y la sensibilidad, no se recurre al término “experiencia” para referirse a la percepción sensible, ni encontramos alusión alguna a ninguno de los sentidos mencionados. Parece tratarse de cuestiones totalmente diferentes.

En el único caso donde aparece una alusión a la experiencia es en la entrada “Senses” de la *Encyclopédie*,⁹⁹ pero justamente queda claro allí que se trata de algo distinto de la percepción sensible, ya que se sostiene, entre otras cosas, que la experiencia muestra que los sentidos corporales engañan. Si esto es así, ella misma no puede reducirse al mero uso de los sentidos, porque entonces no podría develar el carácter falible de la percepción sensible. También se afirma que la experiencia enseña que los cuerpos están en constante estado de cambio y movimiento, lo que es imperceptible. Nuevamente, si la experiencia nos enseña que hay movimientos imperceptibles, no puede reducirse a percepción sensible. Finalmente, el autor señala que

...los sentidos no nos pueden engañar cuando actúan juntos, cuando se prestan ayuda mutua y cuando por sobre todas las cosas hacen uso de la experiencia. Es ella, sobre todo, la que nos advierte contra muchos de los errores que los sentidos por sí solos pueden ocasionar. No es sino a través de un largo uso que aprendemos a juzgar sobre las distancias mediante la vista y lo hacemos al examinar a través del tacto los cuerpos que vemos, al observar cuerpos ubicados a diferentes distancias y de distintas maneras, al tiempo que sabemos que los cuerpos no están atravesando ningún cambio.¹⁰⁰

En este pasaje, la experiencia se entiende en términos de una habilidad¹⁰¹ adquirida a partir de la ejercitación de una acción extendida en el tiempo. Implica el uso prolongado de los sentidos, aunque esa no es la única condición, sino también la combinación de varios de ellos para corroborar mutuamente la información que ofrecen, el empleo de disposiciones tales como la observación y el examen atento, y la capacidad de interrelacionar conocimientos de distintas fuentes, como el que obtenemos a partir de las sensaciones con el saber que los cuerpos no están atravesando cambios. Todo esto conforma la experiencia, a partir de la cual desarrollamos criterios para juzgar acerca de lo que percibimos con el cuerpo y si es necesario, corregirlo. En este sentido, la experiencia se aleja claramente del mero uso de los sentidos, que supone una percepción

⁹⁹ Vd. Anónimo, “Senses.” *Encyclopédie*, vol. 15, pp. 24-27. En este artículo se reproduce casi íntegramente la entrada homónima de la *Cyclopaedia* de Chambers y se la combina con pasajes del *Traité des Premières Verités* (1724) del jesuita Claude Buffier. Vd. “Senses.” *The Encyclopedia of Diderot & D’Alembert Collaborative Translation Project*. Traducido por Nelly S. Hoyt y Thomas Cassirer. Ann Arbor, Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2003. Disponible en <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.167> [consultado el 12/2/16].

¹⁰⁰ Anónimo, “Senses.” *Encyclopédie*, vol. 15, pp. 26-27. La traducción es nuestra.

¹⁰¹ El autor usa el vocablo francés *art*. Vd. “Senses,” p. 27.

despreocupada de los objetos, y se acerca a un tipo de conocimiento de lo particular sensible adquirido por familiarización, que permite el desarrollo de reglas y principios del conocimiento y la acción.

Podemos concluir que, si bien existe una conexión genética entre percepción sensible y experiencia, esta vinculación no es suficiente para dar cuenta de la complejidad y riqueza de lo que ésta última connota, sobre todo, filosóficamente. Es innegable que el origen de la experiencia está conectado con la sensibilidad, y que en la observación, la experimentación y la práctica está obviamente involucrado el uso de los sentidos externos, como en tantas otras actividades. Sin embargo, la experiencia no es asimilable ni reductible a ellos, sino que, desde un punto de vista psicológico involucra otras facultades como la memoria, la imaginación y la razón; y desde un punto de vista epistémico cumple otras funciones, como la de corregir la percepción sensible y dar lugar a principios o leyes, o bien corroborarlas. Para ello no basta con la sola percepción, como la cita de la *Encyclopédie* lo ilustra: se requiere de práctica u observación reiterada, la combinación con otras fuentes de información sensibles o no, y la sistematización de los eventos o casos observados en enunciados generales. En resumidas cuentas, aquello que en la Modernidad se entiende por experiencia no puede explicarse únicamente a partir de nociones tales como percepción o sensación. No puede reducirse a un fenómeno o proceso de índole meramente corporal, pero tampoco a un fenómeno mental simple. Por otra parte, no es posible comprender a partir de allí qué es lo que Hume concibe por experiencia, como pretenden hacerlo varios estudiosos de su obra. Considerar que la percepción sensible puede asimilarse sin más a la experiencia parece ser una proyección de interpretaciones contemporáneas sobre el pasado, antes que un sentido que emerja desde el contexto histórico en el que esos términos eran usados.

I. 3. Continuidades y rupturas

Luego de este recorrido por las definiciones vigentes en los siglos XVII y XVIII, hemos podido alcanzar una visión de conjunto acerca de los posibles significados de la experiencia en la Modernidad.

La consulta a léxicos, diccionarios y enciclopedias filosóficos nos ha permitido constatar en muchos casos la vigencia de la terminología y el pensamiento aristotélico-escolástico. Si bien es cierto que este tipo de fuentes recoge en gran medida los

conocimientos alcanzados hasta el momento, es decir que tiende a ser conservador y a ofrecer sentidos establecidos antes que a reflejar rupturas e innovaciones semánticas, nos muestra la continuidad y la deuda que de hecho existía con el aristotelismo escolástico, y que persiste incluso hasta entrado el siglo XVIII, complejizando la ya problemática noción de “Revolución Científica,” como tendremos oportunidad de ver con más detalle en el próximo capítulo.

No obstante, hemos encontrado en dichas fuentes elementos novedosos, aunque éstos no han aparecido tanto en las definiciones de “experiencia” o “experimento,” como en la de “filosofía experimental.” En la definición cognitiva de experiencia al igual que en la genética notamos la continuidad –en mayor o menor medida- con la filosofía aristotelica, en el marco de la cual es fundamental la repetición, la duración, y la semejanza entre eventos particulares que permite la generalización, y el carácter de un conocimiento que no se obtiene de la instrucción sino del contacto directo o el ejercicio prolongado de una acción, lo que nos condujo a establecer una vinculación entre la experiencia y la prudencia. En la tercera definición aparecen elementos directamente asociados con la nueva filosofía experimental, que se manifestaron más explícitamente cuando revisamos qué se entendía por ese término y tienen que ver con la realización deliberada y sistemática de pruebas y observaciones, y con el propósito de establecer hechos tendientes al descubrimiento de principios o a la verificación de hipótesis.

Por otra parte, al revisar en los léxicos, diccionarios y enciclopedias el significado de vocablos tales como “percepción”, “sentido” y “sensibilidad”, hemos notado la contraposición entre la noción de experiencia como conocimiento [*cognitio*], con la del mero uso de los sentidos. Esto nos permite afirmar que la comprensión de la experiencia en términos de percepción sensible no tenía una presencia relevante dentro del horizonte de sentidos de la época, o al menos no constituía experiencia en sentido filosófico. Si bien hemos destacado el innegable rol de la sensibilidad en la génesis de la experiencia, el énfasis puesto por los experimentalistas en esta última noción no implica que por su intermedio estuvieran aludiendo al uso involuntario y descuidado de los sentidos, ni a la simple sensación o percepción sensible, sino justamente a un tipo de conocimiento basado en la observación y experimentación, lo que implica atención, intencionalidad, planificación, registro y sistematización de los resultados para establecer los hechos que constituían el fundamento de la nueva filosofía natural.

Capítulo II

La experiencia en contexto

*...there flourished during this period a Boyle and a Newton;
men who trod, with cautious, and therefore more secure steps,
the only road, which leads to true philosophy.*

DAVID HUME. HISTORY OF ENGLAND 6.71, 541

Luego de haber reconstruido el mapa semántico de la noción de experiencia en el período comprendido entre los siglos XVI y XVIII, y mostrado su contraste con las definiciones de percepción, sentido y sensación, en el presente capítulo nos centraremos en destacar una serie de rasgos de la filosofía experimental surgida en el siglo XVII que nos permitirán entender de qué manera se pone en acto lo que hemos definido como experiencia en sentido experimental en el marco de este nuevo contexto. Veremos que se vincula fundamentalmente con las nociones de observación y experimentación, con el fin de establecer lo que se consideraba como la piedra de toque del conocimiento: el hecho, noción que se convertirá en el centro de toda una corriente de pensamiento en la que está incluido el mismo Hume. En este proceso, resultan fundamentales las características de la repetición y la extensión temporal que hemos mencionado en el capítulo anterior, como así también las de la sistematización y estructuración de lo discreto y singular en enunciados generales. El acercamiento a la tradición del derecho común inglés nos permitirá conocer de qué manera esta disciplina influyó en la configuración de las prácticas mediante las cuales se establecían los hechos en la filosofía natural, que tienen que ver con el desarrollo de una serie de habilidades y criterios para la evaluación de experiencias ajenas. Finalmente, el contraste entre los “empíricos” modernos y los antiguos en el ámbito de la medicina nos ayudará a comprender el origen del carácter público, colaborativo, racional y sistemático que reviste la experiencia en el marco de la filosofía experimental en particular y de la Modernidad en general.

II. 1. La nueva ciencia experimental

Como dijimos al comienzo del capítulo anterior, además de hacer una reconstrucción lexicográfica de la noción de experiencia y de otras nociones afines en la Modernidad, también es importante comprender en qué contexto se ponen en juego estos significados. Por ese motivo, ofreceremos en lo que sigue un panorama de los distintos

ámbitos de conocimiento que, en la época, tenían como uno de sus ejes centrales la noción de experiencia. Como ya hemos avizorado al repasar las distintas acepciones del término, el escenario más importante en el que la experiencia desempeñó un papel fundamental sin duda fue la nueva filosofía experimental. Pero, además, consideramos relevante tener en cuenta de qué manera contribuyeron a establecer los sentidos que hemos propuesto, la tradición legal inglesa y la medicina empírica.¹

Teniendo en cuenta estos objetivos, nuestra presentación se restringirá a los aspectos que en estas disciplinas conciernen más directamente a la experiencia, sin la pretensión de hacer una exposición exhaustiva de procesos históricos, culturales y filosóficos complejos y extensos sobre los cuales mucho se ha estudiado ya. El propósito último de esta presentación –y del capítulo en general– consiste en indagar en qué medida y de qué manera estos sentidos y funciones incidieron en la noción humeana de experiencia.

Antes que nada, es necesario hacer una aclaración que, aunque haya perdido novedad, no por eso resulta innecesaria. Como sostiene Shapin, es difícil afirmar que haya existido un acontecimiento singular y discreto que pueda denominarse “la” Revolución Científica, e incluso que existiera en el siglo XVII una única entidad coherente llamada “ciencia” o un “método científico.”² Lo que existía era una serie de prácticas culturales que se proponían comprender, explicar y controlar el mundo natural, las que en muchos casos tenían ciertos puntos en común y también importantes divergencias. Es cierto que a partir del siglo XVII un conjunto de filósofos comienza a sentir la necesidad de elaborar un nuevo tipo de conocimiento que se alejara del escolasticismo aristotélico. Ese conocimiento se plasmó en algunos casos en el surgimiento de una nueva filosofía natural, que involucró, a grandes rasgos, la formulación de leyes naturales fundamentadas en hechos establecidos mediante la experiencia, y el desarrollo de técnicas para manipular la naturaleza con el fin de producir efectos beneficiosos para la

¹ Sin ir en desmedro de otros ámbitos en los que también es relevante la experiencia, como la magia –al menos hasta el siglo XVI–, la religión o el llamado “conocimiento del hacedor.” Vd. Schmitt, Ch. “Experience and Experiment,” p. 86; Dear, P. *Discipline and Experience*, p. 9 y Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” p. 20. Sin embargo, nos hemos inclinado por la filosofía experimental, la tradición legal y la medicina empírica porque tienen componentes que resuenan fuertemente en el sentido y las funciones que la noción de experiencia adquieren en la filosofía de Hume.

² Shapin, Stephen. *The Scientific Revolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 3-4. Para glosar los dichos de Shapin nos hemos basado en la traducción castellana: *La revolución científica: una interpretación alternativa*. Barcelona, Paidós, 2000, p. 20. Stephen Gaukroger ratifica esta interpretación en *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity 1610-1685*. Oxford, Clarendon Press, 2006, Introducción y capítulo 1, al igual que Donald Rutherford en “Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy.” Donald Rutherford (ed.) *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, p. 12 y Dennis Des Chene en “From Natural Philosophy to Natural Science.” *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*, pp. 67-68.

humanidad. Varios de estos aspectos han emergido en las definiciones de experiencia, experimento y filosofía experimental que reconstruimos en el capítulo anterior.

Sin embargo, así como debemos cualificar la noción de “la” Revolución Científica, también debemos hacer lo mismo con la idea de “revolución” en varios sentidos. En primer lugar, a pesar de la proclama de novedad que muchos filósofos hacían, a la hora de revisar sus argumentos encontramos muchas continuidades con el pensamiento escolástico que decían criticar, como así también el uso de nociones y clasificaciones similares.³ Como hemos visto en nuestra investigación sobre los léxicos filosóficos, no sólo muchas nociones y sus correspondientes sentidos eran arrastrados desde la Baja Edad Media, sino que, incluso, muchos de los autores de los léxicos del siglo XVII copiaban en las distintas entradas pasajes de tratados escolásticos o reproducían en las distintas acepciones de los términos clasificaciones que eran características de este tipo de filosofía. Más aún, hemos constatado que se apelaba a la autoridad de Aristóteles, Alberto Magno y Tomás de Aquino para avalar varios de los sentidos propuestos. Si bien en el siglo XVIII esta tendencia tiende a disminuir y a ser reemplazada por el recurso a autoridades modernas como Locke, Descartes o Malebranche, no desaparece por completo, ni tampoco el uso de taxonomías de géneros y especies al momento de definir los términos.

En segundo lugar, tampoco puede hablarse de un movimiento homogéneo que haya revolucionado todos los ámbitos del conocimiento por igual, ya que disciplinas como la química y la biología tuvieron sus “revoluciones” más tarde.⁴ Finalmente, no fue un hecho completamente rupturista, como la noción de “revolución” puede llegar a sugerir, ya que generó resistencias y reacciones de diversa índole frente a la amenaza de que las nuevas concepciones de la filosofía natural socavaran el fundamento de las autoridades e instituciones religiosas, políticas y educativas establecidas. En ese sentido, como señala Donald Rutherford, gran parte de los filósofos de la época estaban resueltos a conciliar la nueva ciencia con una concepción tradicional, incluso bíblica, de los seres humanos y su vinculación con Dios.⁵

³ Vd. Rutherford, D. “Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy.”

⁴ Vd. Shapin, S. *The Scientific Revolution*. p. 4.

⁵ Rutherford, D. “Innovation and Orthodoxy in Early Modern Philosophy.” El autor los define como “compatibilistas” e incluye en este grupo a Galileo, Bacon, Descartes, Malebranche Gassendi, Hobbes, Boyle, More, Cudworth, Leibniz, Locke y Newton, por oposición a quienes no creían que fuera posible conciliar la religión con la filosofía. En este último grupo distingue dos posturas: aquellos que, como Bayle y Pascal, consideraban que esa conciliación iba en desmedro del cristianismo y conducía a la irreligión y aquellos que consideraban que llevaba al rechazo de la religión revelada y al naturalismo religioso, entre quienes se destaca la figura de Spinoza. Vd. pp. 16 y 31.

Teniendo en cuenta estas salvedades, nos interesa centrarnos en ciertas prácticas y nociones características de esta época vinculadas con la experiencia que se pusieron en juego con el surgimiento de la filosofía experimental. Podría preguntarse por qué hacemos hincapié en este fenómeno que se localiza más propiamente en el siglo XVII que en el XVIII, momento en el que vivió y escribió Hume, antes que en otros tales como la Ilustración, cuyo inicio suele situarse poco antes de mediados del 1700, y es considerado como un período decisivo dentro de la Modernidad. En primer lugar, porque Hume se interesó vivamente por la filosofía experimental, como queda expresado en el título de su primera obra: *Tratado de la naturaleza humana. Un intento por introducir el método experimental de razonamiento en las cuestiones morales*.⁶ Más allá del debate en torno a si Hume logra llevar a cabo este proyecto o no, o si lo abandona en el transcurso del *Tratado*, es indudable que muchos aspectos de su pensamiento a lo largo de sus distintas obras evidencian una influencia de los procedimientos y nociones de la nueva filosofía experimental.⁷

En segundo lugar, es necesario recordar que la noción de Ilustración es tanto o más problemática que la de “Revolución Científica.” Como sostiene Haakonssen,⁸ los estudiosos contemporáneos la han convertido en un término tan abarcativo y complejo, que no sólo designa iluminismos nacionales, sino también profesionales, confesionales, populares, etc., lo que ha desdibujado su carácter descriptivo y explicativo de un tipo de filosofía particular. Pero, por otra parte, la interpretación tradicional es excesivamente restringida, al punto de que tampoco sirve para caracterizar un modo de filosofar. La imagen de la Ilustración como un tipo de pensamiento y un proceso cultural surge en la transición del siglo XVIII al XIX, pero su localización como un período histórico delimitado que tuvo lugar en Francia entre 1740 y 1789 comienza con Hegel y se instala en el siglo XX.⁹ Es decir que la historiografía tradicional tiende a restringir la Ilustración a un fenómeno local que se extendió durante unos cuarenta años.¹⁰

⁶ La traducción es nuestra. Llamativamente, la traducción más usada, que está a cargo de Felix Duque, no lleva el subtítulo original en español.

⁷ Vd. Sapadin, Eugene. “A Note on Newton, Boyle, and Hume’s ‘Experimental Method’.” *Hume Studies* vol. XXIII, N°2 (1997): 337-344. Desarrollaremos con mayor profundidad este tema en el capítulo seis.

⁸ Haakonssen, K. “The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?”

⁹ Vd. Haakonssen, K. “The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?” pp. 3-4. Una visión similar a la de Haakonssen respecto de la historiografía de la Ilustración dentro el mundo de habla hispana es la de Amán Rosales Rodríguez. Vd. “Ilustración y progreso en David Hume.” *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 38 (2005): 117-141.

¹⁰ La visión tradicional ha sido superada por lecturas más amplias y comprensivas. De entre ellas destacamos una de las más recientes que es la de Dan Edelstein, a quien haremos referencia a continuación. Vd. *The Enlightenment. A Genealogy*. Chicago, The University of Chicago Press, 2010.

No obstante, más allá de los problemas historiográficos tanto de la noción de Revolución Científica como de Ilustración, es necesario destacar junto con Dan Edelstein que la narrativa de la Ilustración surgió como una comprensión autorreflexiva de la importancia histórica de los eventos y descubrimientos que habían tenido lugar en el siglo XVII, como pudimos constatar al revisar la entrada “Experimental” de la *Encyclopédie*. Los *philosophes* ilustrados consideraban que su época era iluminada porque el espíritu filosófico de la nueva filosofía experimental se había expandido a las clases instruidas, a instituciones de enseñanza e incluso a sectores del gobierno. En definitiva, argumentaban que los cambios en el ámbito del conocimiento condujeron a cambios en la sociedad.¹¹ Este es otro de los motivos por los cuales resulta fundamental retrotraerse al surgimiento de este nuevo modo de hacer filosofía, para encontrar allí las nociones, argumentos y métodos que luego se expandirán a otros ámbitos del conocimiento, tal como el título del *Tratado* pone de manifiesto.

II. 1. 1. La experiencia en el contexto de la filosofía experimental

Una de las principales críticas de los filósofos del siglo XVII hacia la filosofía natural tradicional consiste en acusarla de basarse en los libros antes que en el mundo natural. Por el contrario, la nueva filosofía experimental insta a dejar de lado la autoridad textual porque el conocimiento adecuado sólo debe derivarse de la experiencia directa.¹² Por experiencia “directa,” en este marco, no debemos entender aquella que confía sólo en la evidencia de lo que los sentidos y la razón del propio investigador ofrecen, sino la que no se apoya en autoridades tales como Aristóteles o Tomás de Aquino exclusivamente. Como veremos, el conocimiento de los hechos naturales, en el marco de la filosofía experimental, se basa tanto en la experiencia “directa” como en el testimonio bien establecido, es decir, en la adhesión a los reportes de lo que otros experimentaron.

Para comprender adecuadamente el papel que desempeña la experiencia en el marco de

¹¹ Vd. Edelstein, D. *The Enlightenment*. Introducción. Además, vd. Buckle, Stephen. “Hume in the Enlightenment Tradition.” Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell, 2008, pp. 24-26 y Buckle, Stephen. “Hume and the Enlightenment.” Craig Taylor y Stephen Buckle (eds.) *Hume and the Enlightenment*. Londres, Pickering & Chatto, 2010, pp. 17-20, quien en ambos textos establece filiaciones entre Bacon y Locke, y los *philosophes* franceses, rechazando la interpretación de la Ilustración como un triunfo del racionalismo de cuño cartesiano y sosteniendo que las principales figuras, tales como Voltaire, d'Alembert, Diderot o Condillac, consideraban estar expandiendo al mundo social los logros alcanzados por filósofos naturales tales como Bacon y Newton. Desde esta perspectiva, sostiene que el proyecto humeano de construir una ciencia de la naturaleza humana puede considerarse perfectamente como perteneciente a la tradición ilustrada, en tanto es de fuerte inspiración baconiana y cumple con el requisito de adoptar el nuevo método experimental que había revolucionado a la ciencia natural para aplicarlo a la comprensión de la naturaleza humana.

¹² Vd. Shapin, S. *The Scientific Revolution*, p. 69.

la Revolución Científica es útil partir de la distinción que realiza Peter Dear entre un sentido premoderno y escolástico, y otro propio de la filosofía experimental.¹³ En el contexto de la filosofía escolástica, la experiencia nos enseña el modo en que suelen ocurrir las cosas en el ámbito natural. Por definición, se considera como aquello observable por y accesible a todos, y se expresa en afirmaciones de carácter general. Esa generalidad surge a partir de una colección confiable de un gran número de casos, tal como hemos visto que Aristóteles lo explica en la *Metafísica* y es retomado en los léxicos filosóficos en la definición “genética” de experiencia. Ahora bien, en la filosofía escolástica se admiten otras fuentes además de la percepción sensible, tales como las opiniones comunes y las opiniones de los filósofos. Cuanto más autorizada sea la fuente, más probable se vuelve la afirmación empírica.¹⁴ No es necesario haber adquirido la experiencia por contacto directo, sino que es posible extraerla a partir de lo que afirman las autoridades en los libros de texto.

La experiencia así entendida desempeña un rol dentro de una estructura argumentativa que se subordinaba al propósito de asegurar un conocimiento de la naturaleza de carácter general e indudable. Siguiendo a Aristóteles, en el marco de la filosofía escolástica se afirma que toda ciencia debe partir de principios evidentes e indisputables. En el caso de las ciencias que se ocupan del mundo físico, el carácter evidente de esos principios requiere de algo más que una aprehensión intuitiva de la verdad de una afirmación, ya que este tipo de conocimiento se construye a partir de datos empíricos. En la práctica, esos principios empíricos pueden volverse evidentes si todos acuerdan en su verdad, por ese motivo su carácter general los habilita para ser usados como premisas en las demostraciones científicas.¹⁵

La función particular que la experiencia desempeña en los argumentos relativos a la filosofía natural escolástica permite entender por qué se descartan en este contexto los enunciados de carácter singular. En primer lugar, las proposiciones acerca de eventos singulares no alcanzan a tener un carácter evidente ni indudable, porque se apoyan en observaciones o reportes realizados por un individuo o una minoría, lo que implica no sólo que no son accesibles a todos, sino además, que son susceptibles de falsificación o bien de distorsión debida a errores de los sentidos o de los instrumentos con que se

¹³ Vd. Dear, Peter. “*Totius in Verba*: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society.” *Isis* vol. 76, N° 2 (1985): 144-161; “Jesuit Mathematical Science” y *Discipline and Experience*, capítulo 1. Shapin retoma la distinción entre dos sentidos de experiencia en *The Scientific Revolution*, cap. 2. Puede encontrarse un antecedente ya en Schmitt, Ch. “Experience and Experiment.”

¹⁴ “Probable” tiene aquí el sentido de “digno de ser aprobado.”

¹⁵ Vd. Dear, P. “The Meanings of Experience,” p. 109.

registró el evento en cuestión. En segundo lugar, al ser relatos de experiencias singulares, no es posible determinar si se trata de eventos regulares o bien extraordinarios, y por lo tanto no son representativos del curso habitual de la naturaleza. El cuestionamiento que los filósofos experimentales harán respecto de la noción aristotélico-escolástica de experiencia tiene que ver, por un lado, con que los enunciados empíricos en muchos casos se tomaban simplemente de la cita de una autoridad, sin antes someterlos a escrutinio. Esta crítica no pasa tanto por el hecho de que la experiencia no se origine a partir de un contacto directo sino por la aceptación ciega de la autoridad textual. Tal como señala Dear, al rechazar la autoridad antigua, los modernos no están rechazando a los filósofos antiguos mismos, sino al rol que sus escritos desempeñan en la investigación. El trabajo del filósofo natural ya no debe ser el de escribir un comentario sobre alguna obra de Aristóteles, sino sobre la naturaleza misma.¹⁶

Por otra parte, su cuestionamiento se relaciona también con el rol subsidiario que desempeñan los enunciados que describen eventos singulares en el marco de los argumentos de la filosofía natural escolástica. Ese papel se limitaba a la ilustración de conclusiones generales de carácter abstracto, en lugar de constituir un elemento central para justificar esas proposiciones.¹⁷ En el marco de la nueva filosofía experimental, la experiencia comienza a desempeñar un papel justificatorio primordial, pero ya no se la concibe bajo la forma de enunciados generales acerca del curso habitual de la naturaleza.

El nuevo sentido que adquiere la experiencia se moldeó en buena medida a partir de la obra de Bacon, quien argumentó que la filosofía natural había ido por un mal camino hasta el momento, entre otras razones, porque los fundamentos mediante los que se asentaba no habían sido establecidos adecuadamente. En el *Novum organum* sostiene que “los doctos, con pasividad y comodidad, se han limitado a recoger algunos ecos de la experiencia con el fin de elaborar o confirmar su filosofía y, sin embargo, les atribuyeron el peso de un testimonio legítimo,” por lo que no existe nada en el ámbito de lo que él llama “historia natural”, es decir, el registro o producción artificial de hechos, “que haya sido buscado, verificado, enumerado, ponderado o medido por el procedimiento debido.”¹⁸ Bacon se propone seguir un método que, por el contrario,

¹⁶ Vd. Dear, P. “*Totius in verba*,” p. 150.

¹⁷ Vd. Dear, P. *Discipline and Experience*, pp. 13, 155 y Shapin, S. *The Scientific Revolution*, p. 80.

¹⁸ Bacon, Francis. *La gran restauración*. Traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1986, libro I, aforismo XCVIII, p. 155.

busca una confrontación constante con los hechos en las distintas etapas de la investigación. Su objetivo es construir una ciencia que registre fielmente la naturaleza y produzca obras que conduzcan al bienestar de la humanidad.¹⁹

El orden que Bacon propone para la investigación de la naturaleza es opuesto al de la filosofía tradicional. No se vale del silogismo sino de la inducción, invirtiendo el orden de la demostración: si antes se iba de los particulares a las proposiciones generales, para luego derivar de allí proposiciones intermedias, ahora hay que partir de los particulares y gradualmente llegar a proposiciones de mayor generalidad.²⁰ Comenzar con los particulares equivale a construir historias naturales, es decir una colección de hechos no sólo accesibles a la simple observación de la naturaleza, sino también surgidos de la provocación artificial. La noción baconiana de “experimento” incluye a ambos y consiste en hechos buscados deliberada y metódicamente por el investigador. Además, incluye tanto experimentos y observaciones propios como ajenos, siempre y cuando sean confiables y estén libres de falsedades. Hemos visto que esta noción de experiencia, afín e intercambiable con la de experimento comienza a registrarse en los léxicos filosóficos de fines del siglo XVII y comienzos del siglo XVIII.²¹

Una vez que se dispone de un material fáctico establecido de manera confiable, se lo organiza y sistematiza en tablas, y posteriormente se procede a su interpretación, que apunta al descubrimiento de las causas y al establecimiento de axiomas. Esto es lo que Bacon denomina propiamente “filosofía natural” y se diferencia de la historia natural en cuanto concierne a abstracciones y generalidades, antes que a los hechos particulares.

Esta concepción de la experiencia es la que influyó enormemente en la nueva filosofía experimental que se materializó en la Royal Society. El cambio fundamental que produjo es que dejó de aludir a lo que habitualmente ocurre en la naturaleza para referirse a lo que efectivamente sucedió en lugares, momentos y circunstancias particulares y fue observado por personas específicas.²² El rasgo principal de la experiencia es ahora su carácter discreto en lugar de su generalidad. Quien define o recorta el evento es el observador o experimentador, que se ubica en un lugar central, en

¹⁹ Vd. Manzo, S. “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación,” p. 50.

²⁰ Vd. Bacon, F. *La gran restauración*, Distribución de la obra, pp. 64-65. Además, Manzo, Silvia. “Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza,” *Cronos. Cuadernos valencianos de Historia de la medicina y la ciencia* vol. 7, N° 2 (2004): 277-346.

²¹ Vd. Chauvin, E. *Lexicon philosophicum*, p. 229, col. 2 y p. 230, col. 1 y Chambers, E. *Cyclopaedia*, p. 368, col. 1. Es de destacar, como lo hicimos en el capítulo anterior, que la noción de “*experimentum*” en Chauvin aún tiene reminiscencias del sentido aristotélico escolástico de experiencia, lo que pone de manifiesto que eran términos que aún no tenían un significado estable. Vd. I. 1. 1.

²² Vd. Dear, P. “*Totius in verba*,” p. 152; Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 7 y Shapin, S. *The Scientific Revolution*, p. 89.

tanto el hecho en cuestión ocurrió por la acción o en presencia de una persona particular. La experiencia se inviste de una autoridad como fundamento de los enunciados que es funcionalmente equivalente a la del uso de los textos de autoridades, pero lo hace a partir de su carácter singular. Ya no se admiten referencias a Aristóteles como premisas para construir argumentos, sino que hay que arraigar los enunciados sobre el mundo natural en eventos discretos.²³

Ahora bien, este énfasis en la singularidad de los eventos no va en desmedro de la relevancia de la repetición como una de las características que reconocimos en los tres sentidos de experiencia sistematizados a partir de la reconstrucción lexicográfica. Uno de los factores que permite que los hechos singulares funcionen como fundamento o justificación de principios o axiomas sobre la naturaleza es justamente la repetición de lo semejante, es decir, que los efectos se produzcan siempre de la misma manera en circunstancias similares. Esto permite hablar acerca de los hechos naturales de manera general sin recaer en el sentido aristotélico-escolástico.²⁴

Por otra parte, la repetición o la replicabilidad también desempeñó un papel relevante en el ámbito de la Royal Society.²⁵ Esta institución postuló a Bacon como su figura inspiradora y en consonancia con su doctrina filosófica, promovió la recolección de hechos experimentales por parte de cualquier persona que quisiera contribuir con la construcción de historias naturales. Se caracterizó por tener una impronta fuertemente colaborativa en tanto proclamaba no estar destinada exclusivamente a filósofos sino abierta a todo observador diligente y laborioso. Ahora bien, ese carácter abierto y colaborativo estaba acompañado de ciertas reglas para evaluar los aportes y determinar su estatus como hechos experimentales, las que eran acordadas de manera comunitaria. Por un lado, las contribuciones debían adoptar la forma de un reporte en el que se detallara pormenorizadamente el tiempo, lugar y circunstancias bajo las cuales había tenido lugar el hecho en cuestión. Por el otro, lo que se planteaba, al menos de manera programática, era que siempre que fuera posible, el experimento debía ser repetido por

²³ Vd. Dear, P. “*Totius in verba*,” p. 154. Dear sostiene que ese cambio en la noción de experiencia también se debió al aporte de la tradición jesuita de las ciencias matemáticas, que al verse enfrentada con la imposibilidad de hacer afirmaciones de carácter general en el ámbito de la astronomía y la óptica geométrica, comenzó a emplear la experiencia de un modo diferente al aristotélico-escolástico. Vd. “Jesuit Mathematical Science.”

²⁴ Vd. Garber, D. “Experiment, Community and the Constitution of Nature,” pp. 31-32 y 48, quien señala que el mismo Bacon destaca la posibilidad de generalizar acerca de los eventos naturales en *De augmentis scientiarum*. Esto no implica dejar de reconocer que hay hechos particulares que no cumplen con estas características, como por ejemplo, algunas observaciones astronómicas o ciertos acontecimientos históricos.

²⁵ Vd. Shapin, S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*, pp. 56-57.

distintos miembros de la Royal Society en forma individual, o efectuarse en presencia de diferentes testigos. Era importante, para otorgarle credibilidad a un reporte experimental, que éste hubiera sido replicado por varias manos, atestiguado por muchos ojos y certificado como hecho por todos los miembros de la institución.²⁶ Este esfuerzo colectivo era importante, además, porque ayudaba a evitar las desviaciones individuales: un investigador solo podía dejarse llevar por sus prejuicios, pero el cuerpo colectivo de la Royal Society, integrado por personas con intereses divergentes, que provenían de orígenes y profesiones distintos, ayudaba a superar las distorsiones que podían llevar a que un individuo buscara sólo los hechos que se conformaran a sus opiniones previas.²⁷ El carácter colaborativo de la empresa de la Royal Society pone de manifiesto también que gran parte de sus historias naturales estaba integrada por testimonios antes que por experiencias realizadas directamente por los *virtuosi*. Es decir que, si bien había un rechazo hacia la autoridad textual tradicional y una preferencia por el contacto “directo” con las cosas, eso bajo ningún punto de vista implicaba prescindir de la confianza en el testimonio humano. La aceptación de esos testimonios dependía de una evaluación que, al menos en teoría, se realizaba a partir de una serie de criterios entre los que se cuentan los que acabamos de mencionar, muchos de los cuales provenían de la tradición legal, como veremos más adelante.

El énfasis puesto en la colaboración, tanto a través de la aceptación de experiencias de fuentes diversas –no sólo de testimonios, sino también de libros, enciclopedias, relatos de viajes, etc.- como al momento de realizar los experimentos en forma grupal o bien contando con la presencia de testigos, pone de manifiesto un rasgo inherente al conocimiento basado en la experiencia tal como se lo entendía en el marco de la nueva filosofía experimental, que es su naturaleza social y pública. Para establecer la credibilidad, era necesario garantizar la comunicabilidad. El esfuerzo por desarrollar estrategias que permitieran extender la experiencia no sólo incluía la participación de testigos o el incentivar a otros a repetir los experimentos, sino también y fundamentalmente, lo que Shapin y Schaffer han denominado la “tecnología literaria,” es decir, el relato pormenorizado de los experimentos de manera tal que un lector que no los hubiera presenciado directamente pudiera convertirse en “testigo virtual,” ya que el

²⁶Vd. Wood, P. B. “Methodology and Apologetics: Thomas Sprat’s ‘History of the Royal Society’.” *The British Journal of the History of Science* vol. 13, N° 1 (1980): 1-26, esp. p. 6; Garber, D. “Experiment, Community and the Constitution of Nature,” pp. 42-49 y Dear, P. “*Totius in verba*,” pp. 152-154.

²⁷ Vd. Wood, P. B. “Methodology and Apologetics,” pp. 6-9.

reporte se convertía en un sustituto válido del conocimiento de primera mano.²⁸ Esta posibilidad de comunicar lo que uno experimentó directamente indica que se partía del supuesto de que los lectores, en primer lugar, contaban con una estructura mental similar a la de quien había producido u observado el hecho, y en segundo lugar, que además disponían de los recursos intelectuales o del conocimiento específico como para interpretarlo adecuadamente.

Por otra parte, el rasgo de la comunicabilidad no es privativo de la Royal Society, sino que está presente también en la noción aristotélico-escolástica de experiencia, que por definición consiste en hechos públicos, es decir accesibles a todos.²⁹ Este carácter eminentemente público de los enunciados empíricos generó problemas a los filósofos naturales jesuitas que se dedicaban a disciplinas tales como la astronomía o la óptica, ya que en muchos casos sus experimentos y observaciones sólo eran accesibles en un momento determinado para investigadores especializados que usaban herramientas específicas. Entonces, debieron desarrollarse estrategias para conferirle un carácter público a esas experiencias privadas, muchas de ellas, semejantes a las que se llevaban a cabo en la nueva filosofía experimental, tales como la repetición de los experimentos siempre que fuera posible, o la presencia de testigos que acreditaran los resultados de las prácticas experimentales u observacionales.³⁰

En definitiva, tanto en la tradición aristotélico-escolástica como en la nueva filosofía natural en ascenso, el carácter de la experiencia era eminentemente público. Particularmente, el carácter colectivo y cooperativo de la filosofía experimental promulgada por la Royal Society pone de manifiesto que el conocimiento no sólo debía ser accesible a todos, sino que era producido socialmente. Esto se expresa en las prácticas experimentales concretas, como hemos visto, pero además en el establecimiento y adhesión colectivos a convenciones acerca de qué podía considerarse como conocimiento válido.³¹

²⁸ Shapin, S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*, pp. 57-58, 94-99.

²⁹ Vd. Dear, Peter. "Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature." *Isis* vol. 81, N° 4 (1990): 663-683.

³⁰ Vd. Dear, P. "Jesuit Mathematical Science" y "The Meanings of Experience."

³¹ Shapin, S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*, pp. 112-117 y Schaffer, Simon. "Making Certain." *Social Studies of Science* vol. 14, N° 1 (1984): 137-152. Dan Garber hace notar que para otros filósofos, como Descartes, el conocimiento era esencialmente una actividad solitaria que no requería de una comunidad, ya que consideraba que cualquier forma de producción de conocimiento de tipo cooperativo generaba una serie de problemas. Vd. "Experiment, Community and the Constitution of Nature," pp. 40-41, "Descartes and Experiment in the *Discourse and Essays*." Stephen Voss (ed.) *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Nueva York, Oxford University Press, 1993, pp. 288-310 y Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eduardo Bello Reguera. Barcelona, Altaya, 1993, AT VI, 63, 71-73.

En otros aspectos, sin embargo, hemos hecho notar que hay grandes contrastes entre la tradición aristotélico-escolástica y la filosofía experimental. La reconstrucción de los distintos sentidos de experiencia, particularmente el tercero, donde ésta se acerca semánticamente a la noción de experimento, evidencia que la posibilidad de intervenir de manera activa y organizada en el curso ordinario de la naturaleza termina por erosionar la distinción aristotélica entre arte y naturaleza. Bacon es pionero en este sentido, ya que concibe al arte como el resultado de la explotación humana de la naturaleza, antes que como una actividad por fuera de ella. El experimento se vuelve un modo de organizar situaciones en las que la naturaleza produce un resultado esperado, es decir que se llega al mismo efecto tanto por vías naturales como artificiales. Más aún, Bacon considera que la naturaleza, si es sacada de su curso habitual, y es oprimida y modelada por el hombre, revela mejor sus secretos que cuando actúa libremente.³² En muchos casos, la producción artificial de hechos naturales por parte de los filósofos experimentales requería el uso de instrumentos específicos, tales como la bomba de vacío, el barómetro o el termómetro de mercurio. La legitimidad del conocimiento producido de esta manera implicaba aceptar que había una semejanza básica entre los productos de la naturaleza y los del arte, tal como postulaba Bacon.

Por otra parte, el uso de instrumentos obedecía también al reconocimiento de la falibilidad y limitación de los sentidos, hecho que ya había sido manifestado por Bacon, quien identificaba como su causa a la caída de Adán. Los sentidos son insuficientes, en tanto no pueden acceder a todos los resquicios de la naturaleza, y también son engañosos, porque no muestran las cosas tal como son, sino que las conforman a su constitución sensible. Como los sentidos son la vía de acceso de las cosas externas al entendimiento, terminan influyendo sobre él y conduciéndolo al engaño y la omisión. Por ese motivo, Bacon concibe a la experimentación y al uso de instrumentos científicos como ayudas a los sentidos.³³ En consonancia con los preceptos baconianos, miembros prominentes de la Royal Society como Boyle y Hooke propugnaban el uso de instrumentos con el fin de reforzar y amplificar la percepción sensible, al punto de preferir la información asistida y destacada por los instrumentos antes que la producida

³² Bacon, F. *La gran restauración*, Distribución de la obra, p. 72. Vd. Manzo, S. “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación,” pp. 56-62 y Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 6.

³³ Bacon, F. *La gran restauración*, Distribución de la obra y parte II, aforismos XXXVIII-XLIII, pp. 290-308. Vd. Manzo, S. “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación,” pp. 53-56. Las ayudas al entendimiento pasan por la expurgación de los ídolos y la inducción.

por los sentidos solos.³⁴

La necesidad de ofrecer ayudas a los sentidos revela que, si bien tanto Bacon como sus seguidores ponían especial énfasis en que el conocimiento natural debía comenzar por la experiencia sensorial directa, esa experiencia debía ser, en palabras de Shapin, “disciplinada” mediante la razón.³⁵ Las ayudas propuestas por Bacon pueden entenderse como constructos tanto materiales como intelectuales para superar las dificultades de la percepción, pero además, los resultados que arrojan los experimentos deben ser evaluados por la razón para detectar o evitar errores y garantizar un conocimiento filosóficamente relevante.³⁶

II. 1. 2. La matematización de la filosofía natural

Es necesario aclarar que si bien Dear distingue y contrapone el sentido aristotélico-escolástico al moderno, la concepción de la experiencia entendida en términos de hechos discretos localizables temporal y espacialmente no sustituyó por completo a la que la vinculaba con el curso habitual de la naturaleza, sino que ambas coexistían. En líneas generales, esta concepción continuó vigente en la tradición de la matemática continental, particularmente en Francia.³⁷

Por otra parte, al menos durante todo el siglo XVII, las prácticas de muchos filósofos – entre los que pueden contarse Hobbes, Descartes, Mersenne y Pascal – continuaron estando en consonancia con el presupuesto aristotélico de que la ciencia natural debía partir de principios evidentes e indisputables para extraer de allí conclusiones acerca de sus efectos. Este conjunto de filósofos no adhería a la idea de que la acumulación de hechos particulares contribuyera significativamente a asegurar el conocimiento de la filosofía natural.³⁸ En gran medida, la resistencia se debía a que varios de los filósofos experimentales sostenían que la nueva ciencia de la naturaleza no podía alcanzar un conocimiento cierto de las causas, sino que ofrecía sólo probabilidad.³⁹ Uno de ellos era

³⁴ Vd. Shapin, S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*, pp. 58-75.

³⁵ Vd. Shapin, *The Scientific Revolution*, pp. 93-94.

³⁶ Vd. Manzo, S. “Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación,” pp. 77-78. No sólo Bacon y los miembros de la Royal Society ponían énfasis en la necesidad de corregir la percepción sensible mediante el uso de la razón, también lo hacían otros filósofos que no eran partidarios del método experimental, como Descartes y Mersenne. Vd. Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 5 y Garber, D. “Experiment, Community and the Constitution of Nature,” p. 39.

³⁷ Vd. Dear, P. “Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature” y *Discipline and Experience*, cap. 7.

³⁸ Vd. Shapin, S. *The Scientific Revolution*, pp. 82-84 y 105, y Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 5.

³⁹ Aquí, por “probabilidad” ya no se alude a aquello digno de ser aprobado, sino a lo que cuenta con un nivel de apoyo evidencial que no alcanza certeza en un sentido absoluto, matemático.

Boyle, quien veía en el método experimental una cura contra el dogmatismo, ya que asociaba esta postura a la aspiración de obtener una certeza equivalente a la matemática en todos los ámbitos del conocimiento. Boyle distinguía entre las cuestiones de hecho y la especulación acerca de sus causas. Las primeras se establecían a partir de los resultados de los experimentos y podían llegar a establecerse con certeza, mientras que la segunda cuestión era más incierta y debía inferirse a partir del establecimiento de un cuerpo adecuado de conocimiento fáctico, aunque no cabía esperarse necesidad y universalidad, sino sólo certeza moral.⁴⁰

Sin embargo, al menos entre los miembros de la Royal Society, no existía una postura unánime respecto de cuál debía ser la relación entre los hechos y las explicaciones o generalizaciones.⁴¹ El espectro de posturas abarcaba desde la sola acumulación de hechos, difiriendo la formulación de enunciados generales para el futuro por temor a que las hipótesis desviarán la investigación, hasta el uso de hipótesis como guía para la observación y la experimentación. Si bien, como acabamos de ver en el caso de Boyle, se rechazaban los principios generales por considerarlos inherentes a una suerte de metafísica dogmática, no obstante, se hacían conjeturas, hipótesis o teorías sobre las causas de los hechos naturales. Las hipótesis no basadas sobre hechos se consideraban meras ficciones, pero se aceptaban si se vinculaban con ellos, ya sea para ser confirmadas o bien porque surgían a partir de los hechos, relación que hemos constatado en el capítulo anterior tanto en la definición de experimento como en la de filosofía experimental.⁴²

Isaac Newton vino a esclarecer este panorama al sentar una posición definida al respecto que fue avalada por el éxito que tuvieron sus investigaciones plasmadas en los *Principia mathematica*. Newton estaba convencido de que era posible alcanzar la certeza en el ámbito de la filosofía natural y que esa certeza podía obtenerse por medio de la unión del análisis matemático con los datos que arrojaban la experimentación y la observación.⁴³

Rechazó abiertamente las hipótesis que no se derivaran de los hechos, es decir las meras

⁴⁰ Vd. Shapin S. y Schaffer, S. *El Leviathan y la bomba de vacío*, p. 55; Shapin. S. *The Scientific Revolution*, pp. 93, 101-103, 112 y Shapiro, B. *A Culture of Fact*, pp. 152-153.

⁴¹ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 6.

⁴² Vd. I. 1. 2 y I. 1. 3.

⁴³ Vd. Bernard Cohen, I., y Smith, George. "Introduction." *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-32. Los autores destacan que Newton propone dos modos de producir conocimiento: el que acabamos de mencionar, que se expresa en los *Principia mathematica*, y el que se formula en la *Óptica*, que consiste en el registro de experimentos y conclusiones exclusivamente. Estas dos modalidades generaron, a su vez, dos tipos de newtonianismo. Vd. pp. 30-31.

suposiciones que algunos proponían a modo de explicaciones científicas, que carecían de confrontación alguna con la experiencia. En su lugar, buscó establecer enunciados universalmente válidos basados en argumentos estructurados matemáticamente. A partir de las observaciones y experimentos, infería proposiciones particulares y éstas se volvían conclusiones generales mediante la inducción, lo que permitía alcanzar una certeza comparable a la de las matemáticas era el tratamiento cuantitativo de los hechos. De esta forma, delimitó los alcances de la filosofía natural a aquello que podía ser medido y cuantificado. Esto marcó una nueva ruptura con la concepción aristotélico-escolástica de la filosofía natural, la que apuntaba al conocimiento de las naturalezas o esencias de las cosas. Las explicaciones, para Newton, no debían aludir a naturalezas o procesos ocultos o subyacentes, sino que debían mantenerse en el plano de los principios o cualidades manifiestos de los fenómenos, es decir, de aquello que es asequible a la observación y a la experimentación. Este es el único conocimiento válido que podemos alcanzar en el ámbito natural, de ahí su rechazo a todo enunciado que no fuera susceptible de contrastación empírica.

Si bien Newton le dio un carácter fundacional a los hechos, no creía que fuera necesario ofrecer un reporte pormenorizado de ellos, sino que se valía de diagramas y otros recursos de la matemática para dar cuenta de sus experimentos. Tampoco estimaba que fuera relevante ofrecer una serie de casos, sino que era posible, al igual que en la geometría, efectuar la inducción a partir de un solo caso considerado adecuadamente, generalizando sus características a toda otra situación considerada similar a la observada, de la misma manera que pueden derivarse las propiedades generales de los triángulos a partir de la inspección de uno solo. Era irrelevante realizar muchos experimentos cuando existía la posibilidad de establecer la verdad de una conclusión a partir de un único caso.⁴⁴ De esta manera, la importación de las prácticas experimentales propias de la matemática al ámbito de la filosofía natural por parte de Newton dio a los experimentos eventuales una respetabilidad de la que antes habían carecido.⁴⁵

Los hechos bien establecidos pasaron a convertirse en el fundamento de principios o leyes de validez universal. Para los lectores del siglo XVIII, la obra de Newton

⁴⁴ Vd. Dear, P. *Discipline and Experience*, cap. 8. Este tipo de experiencias recibía el nombre de *experimentum crucis*. Chambers lo define como un experimento capital, destacado o decisivo, que guía a los hombres hacia el verdadero conocimiento de aquello que están investigando, o bien, como la cruz es un tipo de tortura, es un medio por el cual la naturaleza de las cosas es alcanzada por la fuerza. Vd. *Cyclopaedia*, vol. 1, p. 368, col. 2. No sólo Newton empleaba los *experimenta crucum*, Hooke también los menciona como instancias clave para probar hipótesis, al parecer retomando la noción de *instantia crucis* de Bacon. Vd. Dear, P. "Jesuit Mathematical Science."

⁴⁵ Vd. Dear, P. "The Meanings of Experience," pp. 126-130.

representó una concepción recientemente consolidada de la experiencia científica que se alejaba del modelo aristotélico-escolástico. Mientras que para un aristotélico la experiencia era la fuente a partir de la cual conocer el comportamiento habitual del mundo, para un filósofo del 1700 se convirtió en un método para interrogar a la naturaleza que permitía alcanzar un conocimiento de índole operacional, es decir inherente a los efectos de los principios que operan en la naturaleza, que son asequibles a la observación y a la experimentación, antes que de carácter esencial.⁴⁶

II. 2. La tradición de la ley común inglesa

Como hemos podido constatar, en el marco de la nueva filosofía experimental la noción de “hecho” o “cuestión de hecho” [*matter of fact*] ocupó un rol central, erigiéndose en el fundamento del conocimiento. Los hechos eran enunciados teóricamente neutrales acerca de eventos discretos que alguien había efectivamente experimentado en un momento y lugar determinado, lo cual implicaba ya sea su observación o bien su producción mediante experimentos.

En los últimos años se ha desarrollado una línea de investigación, representada eminentemente por Barbara Shapiro, que plantea que el concepto de hecho tiene su origen en el ámbito legal, desde donde se extendió a otras disciplinas tanto humanísticas como naturales y religiosas, al menos en Inglaterra. De esta manera, para fines del siglo XVII, los procedimientos vinculados al establecimiento de los hechos en el ámbito legal atravesaban el pensamiento y la cultura ingleses.⁴⁷ Según la tesis de Shapiro, los historiadores naturales y los experimentalistas adoptaron y adaptaron el concepto legal de “cuestión de hecho” para que se adecuara al nuevo énfasis puesto en la observación de fenómenos naturales particulares, lo que explica en gran medida el uso de un vocabulario legaliforme y de procedimientos similares a los empleados en las cortes de justicia, tales como la evaluación de testimonios o la adopción de una actitud imparcial.⁴⁸

En el ámbito legal, la noción de hecho se asociaba a acciones o eventos humanos que ocurrieron o pudieron haber ocurrido en una ocasión particular o a lo largo del tiempo.⁴⁹

⁴⁶ Vd. Dear, P. “The Meanings of Experience,” p. 130.

⁴⁷ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, p. 33.

⁴⁸ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 5.

⁴⁹ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 1. Shapiro aclara que la expresión “cuestiones de hecho” proviene de su distinción respecto de las “cuestiones de derecho.” Las primeras eran establecidas por jurados conformados por personas comunes, y las segundas eran determinadas por jueces profesionales.

Esos actos o eventos no se consideraban verdaderos, sino que debían probarse mediante evidencia satisfactoria, es decir que su ocurrencia efectiva era materia de disputa. Para establecerla, se recurría generalmente a testimonios y a documentos que registrasen de alguna manera lo sucedido. Pero, en cualquier caso, se asumía que era posible, a partir del examen de la evidencia, obtener conocimiento adecuado de eventos que no podían verse, oírse ni repetirse en la corte. Así, la corte se constituía como un lugar de producción de conocimiento, donde jurados, jueces y testigos participaban en un proceso que tenía por objetivo alcanzar veredictos ciertos acerca de cuestiones de hecho.

El conocimiento que podía obtenerse era probable y buscaba alcanzar la certeza moral, es decir que si bien su carácter no era demostrativo, permitía establecer veredictos más allá de un nivel de duda razonable.⁵⁰ En la nueva filosofía natural, a diferencia del ámbito legal, no había parámetros preestablecidos para determinar cuándo una cuestión de hecho alcanzaba el estatus de certeza moral, ni había un individuo o grupo capaz de pronunciar juicios autorizados sobre los principios de la naturaleza. Esto se debe a que en el contexto de un proceso judicial era necesario arribar a decisiones de carácter definitivo, mientras que en el ámbito de la filosofía experimental, las cuestiones podían ser objeto de debate. Otra de las diferencias consistía en que los hechos con los que lidiaba el derecho no eran regulares ni podían hacerse nuevamente presentes, sino que se trataba de asuntos que habían ocurrido en el pasado y debían recuperarse a través de la memoria.

Más allá de las divergencias, el nuevo método experimental adoptó diversos valores y procedimientos propios del derecho común inglés. Esa migración pudo ser posible gracias a la erosión de otra dicotomía de origen aristotélico, que era la que distinguía entre las obras de Dios o mundo natural, y las obras de los hombres. La abolición de esta dicotomía nuevamente tiene a Bacon como uno de sus responsables, ya que fue él quien aplicó a los fenómenos naturales las técnicas y conceptos desarrollados para tratar con las acciones humanas, lo que se encarnó, entre otras cosas, en la posibilidad de realizar experimentos, como hemos visto. La combinación baconiana de hechos histórico-legales, relativos al accionar humano, con los hechos naturales, establecidos por observación y experimentación, fue crucial para legitimar la aplicación de técnicas

⁵⁰ Vd. Shapiro, Barbara. “*Beyond reasonable doubt*” and “*Probable cause*”. *Historical Perspectives on the Anglo-American Law of Evidence*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1991, p. 7.

legales de verificación a los fenómenos naturales.⁵¹

Si bien en el ámbito de la nueva filosofía experimental se privilegiaba la observación y la experimentación directa, cuando éstas faltaban se recurría a los reportes de otros, frente a los cuales los miembros de la Royal Society actuaban como “jueces imparciales.”⁵² Es decir que tanto en el derecho como en la filosofía natural, se admitía la posibilidad de establecer los hechos mediante un número suficiente de testigos directos. Esta posibilidad común hizo que los experimentalistas adoptaran en gran medida los criterios de credibilidad de los testimonios que estaban vigentes en el derecho, entre los cuales figuraban la honestidad y bondad de los testigos, su género, edad, nivel de educación y estatus social, su interés o desinterés respecto del hecho en cuestión y el modo en que relataban lo ocurrido, lo que podía llegar a evidenciar su grado de sinceridad. También se valoraba la posibilidad de contar con experiencia vinculada con el asunto, porque eso le confería al testigo mayor discernimiento.⁵³ Aquí claramente se alude a lo que hemos definido en el capítulo anterior como experiencia en sentido cognitivo, es decir, como un conocimiento adquirido por el contacto o la práctica prolongados. De parte de los jurados o los investigadores encargados de evaluar ese testimonio, se destacaba fundamentalmente la imparcialidad, es decir que se evitara el favoritismo, la corrupción, el prejuicio y desviaciones semejantes, logrando mantener una actitud indiferente respecto del hecho a ser establecido.⁵⁴

Ahora bien, la posibilidad de realizar e incluso repetir experimentos hizo que los testimonios en el ámbito de la filosofía natural comenzaran a diferenciarse de los del derecho. La experimentación permitía la elaboración de hechos, cosa que era imposible en el ámbito legal, donde, como dijimos, se lidiaba con actos o eventos particulares que habían tenido lugar en el pasado. Además, el empleo de instrumentos requería que los testigos fueran calificados en el sentido de que supieran manejarlos e interpretar adecuadamente la información que suministraban, lo que marcaba una diferencia respecto del observador común, aunque no eliminaba la necesidad de testigos.

Con el cambio de siglo y el afianzamiento del newtonianismo, la noción de hecho también fue modificándose, ya que su asociación con las leyes naturales hizo que

⁵¹ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, pp. 109-110.

⁵² Shapiro está glosando a Thomas Sprat, autor de la “History of the Royal Society.” Vd. Wood, P. B. “Methodology and Apologetics,” p. 6.

⁵³ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, p. 17.

⁵⁴ A diferencia de autores como Shapin, Shapiro no cree que el estatus social fuese particularmente determinante ni respecto de la credibilidad de los testigos, ni del carácter probo de los jurados, sino que era un factor más entre los que hemos mencionado. Vd. *A Culture of Fact*, pp. 139-143.

comenzara a adquirir un carácter de verdadero o dado, perdiendo el de algo que debía establecerse o probarse. Ya no se consideraba necesario establecer la verdad de los hechos, porque la misma noción pasó a contener la idea de que ya se había producido evidencia satisfactoria al respecto y su existencia no podía ponerse en cuestión. Así, durante el siglo XVIII se mantuvieron vigentes ambos sentidos, con una creciente tendencia a identificar “hecho” con “verdad.”⁵⁵ Por otra parte, esta noción, que había migrado desde el ámbito legal al de la filosofía natural modelando en buena medida sus nociones y prácticas, se reintrodujo desde la filosofía natural en muchas otras disciplinas, influyéndolas a su vez.

Shapiro considera que el *Ensayo sobre el entendimiento humano* de Locke desempeñó un rol central en la generalización de la noción de hecho. Se encargó de llevar el discurso sobre los hechos desde las disciplinas particulares al de la generalidad y le otorgó legitimidad filosófica.⁵⁶ Es importante destacar que en esa generalización, la noción de hecho continuó abarcando las acciones voluntarias de los hombres, tanto individuales como en el marco de la sociedad, y los agentes naturales observables o asequibles por medio de experimentos. Así, encontramos que en muchos autores del siglo XVIII, entre los que se encuentra Hume, están presentes tanto el vocabulario como los procedimientos legales que hemos mencionado, tal como fueron asimilados y reinterpretados por la filosofía experimental; entre ellos, las nociones de prueba, caso, testimonio, evidencia, certeza moral y prácticas vinculadas con la credibilidad de los testimonios, la imparcialidad o el análisis de la evidencia que lleva al establecimiento de los hechos.⁵⁷

La noción de hecho tal como era entendida en el contexto de la tradición legal como en el de la filosofía experimental nos remite a la tercera definición de experiencia que propusimos en el capítulo anterior, en tanto la experiencia, fundamentalmente ligada a las nociones de observación y experimento, se convirtió en el medio a través del cual acceder al conocimiento del mundo tanto humano como natural, tal como lo hemos podido constatar también en la revisión que hicimos sobre las características generales del nuevo método establecido con la Revolución Científica. Se pone el énfasis en los eventos o acciones singulares o discretos a los que alguien puede acceder por contacto

⁵⁵ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, pp. 166-167, 196-197.

⁵⁶ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, cap. 8 y Gaukroger, S. “Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy,” p. 28.

⁵⁷ Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” p. 29. Volveremos sobre este tema en el capítulo siete, vd. VII. 2. 2.

directo o a través del testimonio de otros y puede reconocer a partir de la observación cuidadosa o, en el caso específico de la filosofía natural, de la experimentación.

Ahora bien, la experiencia juega un rol fundamental en el establecimiento de los hechos a distintos niveles, lo que sólo puede ponerse de manifiesto si tomamos en cuenta los diversos sentidos que pueden adscribirse y que hemos reconstruido a partir del análisis de los léxicos y diccionarios de los siglos XVII y XVIII. No sólo desempeña un papel en el nivel más obvio de la ejecución u observación directa de un acto o evento, sino también en el de constituir un conocimiento experto que permite reconocer en la ocurrencia de los eventos u acciones su pertenencia a determinada clase, lo que, como vimos, indicaba la mayor capacidad de discernimiento de los testigos y realzaba el valor de su testimonio. Lo mismo puede decirse de quienes debían evaluar los testimonios. En este respecto, Sargent ha señalado que la experiencia era fundamental en la resolución de los casos en el ámbito de la ley común inglesa, ya que ésta, a diferencia del derecho romano, se estructuraba a partir de colecciones cronológicas de casos pasados que contenían decisiones jurídicas concretas recopiladas a lo largo de los años. El manejo de este *corpus* de casos llevó al desarrollo de lo que Sargent denomina como “razón legal.”⁵⁸ Los profesionales del derecho contaban con un conocimiento experto que no consistía simplemente en el contacto con una mera acumulación de casos, sino en una interpretación razonada de los hechos. Es decir que la experiencia se entiende en términos de un tipo de conocimiento especializado en el que interviene no sólo la percepción o el acceso a los datos, sino el uso de la razón para interpretar esa información.

Sargent sostiene que esta noción amplia de experiencia y la metodología a la que dio lugar fue parte fundamental de los intentos de los filósofos experimentales por justificar sus prácticas como productoras de conocimiento.⁵⁹ Si bien esta interpretación ha sido objeto de crítica por parte de Shapiro, quien considera que el modo en que los filósofos naturales vinculaban los hechos con las hipótesis o teorías no es análogo al modo en que los jueces relacionaban los casos con las leyes,⁶⁰ no nos interesa destacar ese

⁵⁸ Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” pp. 25-28.

⁵⁹ Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” p. 28.

⁶⁰ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, p. 124 n78, 159. La crítica consiste en afirmar que no todos los procedimientos del derecho son equiparables a los de la filosofía natural. Shapiro sostiene que los jueces ingleses no hubieran reconocido su actividad como la de ir de los hechos a las leyes, o la de confirmar las leyes por medio de investigación empírica. Los naturalistas no habrían concedido que los principios que regulan los fenómenos naturales varían de un lugar a otro y de una época a otra, mientras que los juristas distinguían entre las leyes inalterables de la naturaleza y las leyes cambiantes de los hombres. Si bien esta observación es pertinente, no consideramos que se ajuste exactamente a lo que Sargent propone.

aspecto aquí, sino el hecho de que en el ámbito legal y posteriormente en el de la filosofía natural, el contacto frecuente y reiterado con casos, pruebas o eventos genera un tipo de conocimiento experto tanto en los abogados como en los experimentalistas, que puede asociarse con los sentidos de experiencia que hemos reconstruido, donde se pone de manifiesto que ésta no se restringe a la mera percepción sensible, sino que implica la práctica reiterada y el uso de la razón, y que posibilita la formulación de criterios a partir de los cuales interpretar casos, eventos o acciones futuros.

II. 3. La tradición médica empírica

La experiencia también es una noción central dentro de la tradición de la medicina empírica, que se remonta a la Antigüedad.⁶¹ No obstante, ésta no perduró inalterada en el tiempo, sino que en el contexto de la Revolución Científica, los desarrollos de la nueva filosofía experimental en el marco de la Royal Society generaron confrontaciones con el Colegio de Médicos de Londres que condujeron a una revisión de las prácticas médicas que eran habituales hasta el momento, lo que puso de manifiesto cómo entendían la experiencia las distintas posturas en conflicto.

En los léxicos filosóficos que hemos consultado aparece la distinción entre tres escuelas de medicina, en conformidad con lo que fue el desarrollo de la disciplina en la Grecia antigua: dogmática, empírica y metódica.⁶² Una de las figuras iniciadoras de la tradición médica fue Hipócrates, quien le dio un carácter demostrativo, equiparándola a la filosofía. Otros médicos que lo siguieron continuaron depositando su confianza en la razón. Puntualmente, Herófilo de Calcedonia sostuvo que las causas manifiestas no eran fundamentales para el tratamiento de una enfermedad, pero que era posible inferir lógicamente las causas ocultas a partir de los síntomas, mediante un procedimiento llamado *endeixis*.⁶³ Esta escuela es la que posteriormente recibiría el nombre de dogmática, teórica o racionalista.⁶⁴

⁶¹ Vd. Schmitt, Ch. "Experience and Experiment," p. 86 y Pentzopoulou-Valalas, T. "Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism."

⁶² Esta tripartición fue propuesta inicialmente por Galeno en sus tratados *De optima secta* y *Definitiones medicae*.

⁶³ Vd. Pellegrin, Pierre. "Ancient Medicine and its Contribution to the Philosophical Tradition." Mary Louise Gill y Pierre Pellegrin (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 664-685.

⁶⁴ Vd. Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, pp. 727- 728, quien considera que la medicina dogmática conjuga la experiencia con el conocimiento de las causas; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, p. 138, y Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 303, cols. 1 y 2, quien ubica el surgimiento de la escuela dogmática o teórica después de la empírica, aunque eso no es históricamente correcto. De manera semejante a Micraelius, sostiene que Hipócrates, a quien identifica con la escuela teórica, fue el primero en introducir

La escuela empírica surge como crítica a la medicina que se practicaba hasta el momento, a la que consideraba dogmática. En líneas generales, el empirismo se caracterizaba por formar sus reglas y métodos a partir de la práctica, la observación y la experiencia, excluyendo la investigación de las causas naturales de las enfermedades y el estudio de la teoría.⁶⁵ Consideraban que lo que podía inferirse por *endeixis* era ilusorio e infundado, porque la razón no podía ayudarnos a descubrir causas ocultas. Esta actitud radical respecto de la razón no debe entenderse como un irracionalismo, ya que los empiristas no proponían un regreso a la medicina mágico-religiosa.⁶⁶

Los empiristas distinguían tres tipos de experiencia. El primero, de carácter involuntario o contingente, proviene del impacto de los objetos externos en los sentidos o es provocado por la acción humana. En este sentido, se aproxima al mero “uso de los sentidos” al que aluden tanto Chauvin como Chambers⁶⁷ y seguramente es el origen de esta acepción. El segundo tipo de experiencia implica una actitud activa, ya que consiste en sacar provecho de una situación similar pasada. Por ejemplo, si nos muerde un animal venenoso que ya nos mordió antes, aplicamos sobre la herida la misma hierba que nos curó en la ocasión anterior. La tercera es la que los médicos empíricos llaman “imitativa”, es decir, aquella que se repite a partir de una cantidad considerable de casos similares para alcanzar un resultado semejante mediante la observación de esa similitud. Dada una enfermedad que siempre presenta los mismos síntomas, se curará usando el mismo remedio que dio buenos resultados en casos anteriores. Es un conocimiento que se obtiene por la traslación de resultados previos a situaciones nuevas pero semejantes a las anteriores. Éste último tipo de experiencia se basa fundamentalmente en la observación y la memoria.⁶⁸

Además de apoyarse en la observación personal o *autopsia*, los empíricos recurrían a lo

la razón y el uso de la teoría en la medicina, conjugándola con la experiencia. No obstante, en la Modernidad la figura de Hipócrates fue adoptada como modelo por los médicos experimentalistas, así como las enseñanzas de Galeno eran parte de la formación médica universitaria, al menos hasta mediados del siglo XVII. Vd. Cook, Harold. “The New Philosophy and Medicine in Seventeenth-Century England.” David Lindberg y Robert Westman (eds.) *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, pp. 397-436. Estas cambiantes consideraciones sobre Hipócrates y Galeno también eran frecuentes a comienzos de la era cristiana y son explicadas por Roger French en *Medicine before Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, esp. cap. 2.

⁶⁵ Vd. Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 436; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, pp. 138-139; Miège, G. *A New Dictionary French and English*, s. v. Empirick; Chambers, E. *Cyclopaedia* vol. I, p. 303, col. 1; de Jaucourt, Louis “Empirique (Médecine).” *Encyclopédie*, vol. 5, pp. 586-588.

⁶⁶ Vd. Pellegrin, P. “Ancient Medicine,” p. 673.

⁶⁷ Vd. capítulo uno, I. 1. 3.

⁶⁸ Vd. Pentzopoulou-Valalas, T. “Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism,” quien brinda una descripción detallada de la teoría y el método de conocimiento de la medicina empírica antigua. De Jaucourt, en la entrada “Empirique” de la *Encyclopédie*, ofrece una caracterización bastante precisa del método empirista. Vd. vol. 5, pp. 586-587.

que ha sido observado y recogido por otros o *historia*, y a lo que puede derivarse empíricamente de lo que ha sido observado, o transición [*metábasis*] a lo similar. Luego, se agregó otro método más, llamado epilógismo, que consistía en la inferencia de lo palpable a lo palpable, a diferencia de la *endeixis*, que procedía de lo visible a lo invisible. El epilógismo servía para descubrir lo que está provisionalmente escondido pero que es accesible a la experiencia.⁶⁹

El epilógismo fue practicado por Galeno, quien formó parte de una generación de médicos empíricos menos radicales que los primeros, aunque es necesario notar, como sostiene Pierre Pellegrin, que la metodología empirista, aún dejando afuera al epilógismo, hace uso del razonamiento. La observación implica juzgar que los casos observados pertenecen a una misma clase, la *historia* supone la crítica o evaluación de fuentes, y la transición a lo similar, la determinación de la analogía entre los casos.⁷⁰ Asimismo, Galeno hablaba de la experticia, que es una experiencia razonada y sistemática basada en la práctica, distinta de la experiencia ordinaria e irregular que los dogmáticos le atribuían a la medicina empírica. En definitiva, lo que Galeno y también los empiristas criticaban era el abuso de la razón por parte de los dogmáticos, pero sin duda, hacían uso de esta facultad en la práctica de la medicina.⁷¹

Pentzopoulou-Valalas destaca que la *historia* supone la posibilidad de incorporar la experiencia adquirida por otros, lo que expresa su carácter comunicable y objetivable. A su vez, esta aceptación del testimonio de otros permite la transición a lo similar, ya que, dado que la observación completa de todos los fenómenos es imposible, es necesario recurrir a lo que otros observaron, como así también confiar en la semejanza de los fenómenos.⁷² En síntesis, la racionalidad, la sistematicidad y la comunicabilidad son características propias de la experiencia en el marco de la escuela empírica de medicina. Estos rasgos, sumados al rol preeminente que se le da a la experiencia por sobre la teoría o el conocimiento heredado, vuelven ineludible la conexión con la filosofía experimental moderna. La principal diferencia radica en que la medicina empírica no buscaba intervenir deliberadamente sobre la naturaleza para conocer las causas de las

⁶⁹ Vd. Waldow. Anik. "Empiricism and its Roots in the Ancient Medical Tradition." Charles Wolfe y Gal Ofer (eds.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Studies in History and Philosophy of Science N° 25 (2010): 287-308.

⁷⁰ Vd. Pellegrin, P. "Ancient Medicine," p. 674.

⁷¹ Vd. Waldow. A. "Empiricism and its Roots in the Ancient Medical Tradition," p. 296 y Pellegrin, P. "Ancient Medicine," p. 673. Tanto Waldow (pp. 297-399) como Pellegrin (pp. 678-682) destacan la vinculación entre el escepticismo y el empirismo médico, aunque esa relación sea compleja. El escepticismo apareció antes que el empirismo, pero hacia el siglo I d. C. se produjo una fusión entre ambos, lo que queda reflejado en los textos de Sexto Empírico.

⁷² Vd. Pentzopoulou-Valalas, T. "Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism," pp. 94-95.

enfermedades, sino que privilegiaba la observación y la analogía.⁷³

Finalmente, la escuela metódica rechazaba tanto la teoría y el recurso a las causas ocultas de los dogmáticos, como la observación, que constituía uno de los pilares del empirismo. Sostenía que cada enfermedad indicaba su propio tratamiento, ya que en muchos casos, síntomas similares no requieren del mismo tratamiento o el mismo tratamiento puede usarse para enfermedades aparentemente distintas. En los léxicos filosóficos se la define como aquella que se apoya sólo en los preceptos de las autoridades.⁷⁴

Durante el transcurso de los siglos XVII y XVIII, el término “empírico” no se empleaba para aludir a la tradición médica empírica que acabamos de describir, sino que aludía a aquellos que ejercían la medicina sin haber pasado por la universidad. Por ese motivo, adquirió una connotación despectiva, ya que esa práctica era para algunos sinónimo de charlatanería o pseudo-medicina por considerar que se llevaba a cabo al azar, por mera repetición o de oídas, sin un conocimiento adecuado de los principios de la disciplina.⁷⁵

Chambers, perceptivamente, sostiene que esta connotación negativa pudo haber sido promovida por los médicos formados en las universidades, quienes tendían a tratar de charlatanes o empíricos a los que pensaban más libremente y eran menos devotos de la Antigüedad, las costumbres y la práctica reinantes.⁷⁶

Esta crítica ilustra las dos maneras radicalmente opuestas en las que se practicaba la medicina en la Modernidad. Por un lado, estaban quienes se dedicaban a administrar remedios curativos, entre los que podían encontrarse pociones preparadas sólo con el

⁷³ El artículo “Observation” de la *Encyclopédie* enfatiza de la misma manera el rol de la observación por sobre el de la experimentación en el ámbito de la medicina moderna, pero valora positivamente la realización de experimentos en otros ámbitos del conocimiento. Vd. Anónimo. “Observation.” *Encyclopédie*, vol. 5, pp. 313-321. Charles Wolfe presenta una interpretación diferente, ya que distingue un tipo de empirismo médico moderno desarrollado por figuras como Harvey, Sydenham o Gassendi, del experimentalismo médico de la Royal Society. El primero rechaza el uso de instrumentos, la experimentación y la cuantificación, enfatizando la observación directa. Wolfe sostiene que esas características lo acercan más al vitalismo. Vd. “Empiricist Heresies in Early Modern Medical Thought.” Charles Wolfe y Gal Ofer (eds.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Studies in History and Philosophy of Science N° 25 (2010): 333-344. Sin embargo, la versión que presenta Wolfe de la medicina experimental es algo esquemática, ya que la entiende simplemente como basada en “prueba y validación” (p. 341), lo que resta plausibilidad a su interpretación.

⁷⁴ Micraelius, J. *Lexicon philosophicum*, p. 728; Le Roy, A. *Floretum philosophicum*, p. 139. Micraelius menciona una cuarta rama que remite al Renacimiento, la de la medicina spagírica o paracélsica, basada en el uso de medicamentos químicos (*Lexicon philosophicum*, p. 728, col. 1).

⁷⁵ Garfield, John. *A Physical Dictionary*. Londres, 1657, s. v. Empirick; Kersey, J. *Universal Etymological English Dictionary*, s. v. Empirick; Bailey, N. *Dictionarium Britannicum*, p. 305, col. 2; Johnson, S. *A Dictionary of the English Language*, p. 691, col. 2 y Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. 1, p. 303, col. 2.

⁷⁶ Chambers, E. *Cyclopaedia*, vol. 1, p. 303, col. 2.

propósito de obtener ganancias, fórmulas basadas en una larga tradición de resultados benéficos que los practicantes experimentados se habían pasado de boca en boca, o terapias que un médico en particular había desarrollado a partir de casos concretos, sustentadas o no en principios filosóficos. Lo que tenían en común estas prácticas diversas era que se apoyaban en la experiencia clínica, es decir en un juicio surgido de la experiencia respecto de qué remedios podían ayudar a cada paciente en particular.⁷⁷ Estos practicantes de la medicina, que eran la abrumadora mayoría, eran llamados “empíricos” porque no se basaban en la educación formal sino en la experiencia.

Por otro lado, estaban los médicos instruidos,⁷⁸ que se habían formado en filosofía natural tradicional en el ámbito de la universidad. Esta profesión partía de una concepción distinta de la medicina, ya que su propósito central no era curar enfermedades sino preservar la salud y conservar la vida, para lo cual era necesario vivir en armonía con la naturaleza. Dada esta concepción, no se consideraba que fuera necesaria la práctica clínica dentro de la formación académica, sino que era suficiente con conocer y seguir los principios de la filosofía natural. Estos profesionales estaban agrupados en el Colegio de Médicos de Londres y eran quienes miraban con recelo a los empíricos, porque sólo se centraban en el aspecto terapéutico y dejaban de lado otras cuestiones relevantes que hacían a la salud de los pacientes, y porque no procedían a partir de principios sino por medio del azar, los rumores y la repetición ciega.

En el marco de este escenario irrumpe la filosofía experimental, hacia la que muchos médicos instruidos se sintieron atraídos, llegando incluso a formar parte al mismo tiempo del Colegio de Médicos y de la Royal Society. Sin embargo, no todos tuvieron una actitud amable hacia la nueva filosofía, sino que muchos comenzaron a mirarla con recelo porque sus promotores proponían que la medicina se orientara a la cura de enfermedades antes que al consejo instruido y consideraban que los largos siglos de desarrollo de la medicina tradicional no habían logrado grandes avances en ese sentido. Esta actitud fue vista por los médicos instruidos como una abierta amenaza, porque de seguir por el camino de la construcción de historias naturales y la búsqueda de remedios, se alejarían de aquellas prácticas que los diferenciaban de los empíricos. La medicina se convertiría en mero arte curativo basado en terapias descubiertas empíricamente, erosionando la distinción entre los médicos formados y sus rivales no

⁷⁷ Vd. Cook, H. “The New Philosophy and Medicine,” p. 398.

⁷⁸ Hemos elegido esta expresión para referirnos a lo que en inglés se denomina “physician,” porque no existe un término equivalente en español.

formados, y favoreciendo el avance de estos últimos.⁷⁹ Por otro lado, algunos miembros del Colegio de Médicos consideraban que, por el contrario, el inclinarse hacia la nueva filosofía experimental y la elaboración de medicamentos, frenaría las incursiones de los empíricos en el ámbito de la medicina.⁸⁰

Esta crítica de una institución tradicional como el Colegio de Médicos hacia el nuevo método experimental llevó a que varios miembros de la Royal Society como Boyle, Wilkins y Sprat se esforzaran por distinguir el método experimental de la medicina empírica moderna. Algunos, incluso, reconocieron y reivindicaron la perspectiva de la escuela empírica de la Antigüedad, lo que llevó a contrastar la experiencia “razonable” en la que se basaban los empíricos antiguos con la experiencia “falsa” o “tonta” de los empíricos modernos.⁸¹ Los médicos experimentalistas consideraban que los empíricos de su época no se apoyaban en pruebas y observaciones reiteradas o prolongadas, sino que procedían de manera asistemática e imprecisa.⁸² En ese sentido, su crítica era cercana a la de los miembros del Colegio de Londres, pero por otra parte, su rechazo al fundamento exclusivamente teórico en el que éstos se apoyaban y la promoción de una concepción de la medicina centrada en el tratamiento de las enfermedades, los aproximaba a los empíricos de su época.

Más allá de los puntos en común que acabamos de señalar, la crítica de los miembros de la Royal Society hacia los empíricos de su tiempo pone de manifiesto que la experiencia tal como era concebida por los experimentalistas surge de la interacción entre la observación, la experimentación y la razón, y está orientada por la posibilidad de alcanzar algún tipo de conocimiento sistemático, procediendo mediante un método antes que de manera aleatoria. Esta diferencia con respecto a la medicina empírica moderna se

⁷⁹ Vd. Cook, Harold. “Physicians and the New Philosophy: Henry Stubbe and the Virtuosi-Physicians.” Roger French y Andrew Wear (eds.) *The Medical Revolution of the Seventeenth-Century*. Nueva York, Cambridge University Press, 1989, pp. 246-272 y Heyd, Michael. “The New Experimental Philosophy: A Manifestation of ‘Enthusiasm’ or an Antidote to it?” *Minerva* vol. 25, N° 4 (1987): 423-440.

⁸⁰ Entre ellos se destacaba Christopher Merret. Vd. Cook, H. “The New Philosophy and Medicine in Seventeenth-Century England,” pp. 414-415 y “Physicians and the New Philosophy: Henry Stubbe and the Virtuosi-Physicians,” pp. 256-258.

⁸¹ Quien marcaba esa diferencia entre los dos tipos de experiencia asociados a las distintas prácticas médicas era el médico alemán del siglo XVIII Johann Georg Zimmermann. Vd. Vanzo, Alberto. “From Empirics to Empiricists.” *Intellectual History Review* vol. 24, N° 4 (2014): 517-538. Además, Porter, Roy. “The Early Royal Society and the Spread of Medical Knowledge.” Roger French y Andrew Wear (eds.) *The Medical Revolution of the Seventeenth Century*. Nueva York, Cambridge University Press, 1989, pp. 272-293, esp. p. 275.

⁸² Al igual que Bacon, Boyle es uno de los que critica a los meros empíricos porque hacen experimentos sin reflexionar sobre ellos, y porque su objetivo es producir efectos antes que descubrir verdades. Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” p. 30.

expresa de manera notable en el artículo “Empirisme (Médecine)” de la *Encyclopédie*,⁸³ escrito por el médico, filósofo y miembro de la Royal Society, Louis de Jaucourt. Allí, sostiene que se han confundido distintos tipos de ejercicio de la medicina bajo el nombre de “empíricos.” Considera que no es propiamente empírico el médico que sólo se limita a repetir una rutina que es fruto de sus años de trabajo o de sus propias opiniones. La rutina, por más larga que sea, no permite desarrollar un buen método curativo, porque no hace más que multiplicar los errores, la impericia o los prejuicios personales. Tampoco es empírica la medicina que se limita a la práctica de cada país, porque los médicos creen que el modo en que se tratan las enfermedades en su nación es mejor que el empleado en otros lugares. Jaucourt considera que la verdadera medicina empírica es aquella en la que la experiencia no se reduce a la práctica particular de cada médico o de cada país, sino que se nutre de los descubrimientos físicos, químicos y anatómicos, y de las observaciones particulares de los médicos de todos los tiempos y todos los países. Este es un tipo de medicina que se sustenta en una experiencia general o “luminosa.”⁸⁴ Es fundamental apropiarse de la experiencia de otros, plasmada en los libros de la profesión, para combatir así los prejuicios y desviaciones a los que puede conducirnos una perspectiva individual.

En síntesis, Jaucourt distingue entre el empirismo particular y la experiencia general. El primero parte de la experiencia individual, conformada a partir de la práctica y el hábito adquiridos a lo largo de la vida, lo cual limita los conocimientos a aquellas enfermedades con las que uno se ha encontrado en el ejercicio de la profesión y favorece la repetición perpetua de conductas que pueden ser erróneas. Esto no genera un verdadero conocimiento, sino prejuicios, desviaciones, conocimientos insuficientes, parciales y equívocos. La segunda es fruto de la conjugación del estudio y la observación de muchos médicos a lo largo del tiempo, y sólo puede adquirirse por medio de la lectura de los libros del arte, donde está sistematizada la experiencia de otros profesionales. Esto es a lo que Jaucourt llama “verdadera experiencia,”⁸⁵ porque permite consolidar un conocimiento médico que determina la naturaleza de las enfermedades, reconoce sus causas, prevé sus efectos, distingue las circunstancias accidentales, etc., pero sin partir de la sola teoría, como en el caso de los dogmáticos, sino de una sistematización de la propia observación y práctica como así también de las

⁸³ Vd. de Jaucourt, L. “Empirisme (Médecine).” *Encyclopédie* vol. 5, pp. 587-588.

⁸⁴ de Jaucourt, L. “Empirisme (Médecine).” *Encyclopédie* vol. 5, p. 588. La traducción es nuestra.

⁸⁵ de Jaucourt, L. “Empirisme (Médecine).” *Encyclopédie* vol. 5, p. 588. La traducción es nuestra.

de los demás. La experiencia de los otros resulta fundamental para alcanzar un punto de vista imparcial, que permite no sólo ampliar la experiencia individual, sino además, remediar las desviaciones generadas tanto por las limitaciones de los órganos sensoriales, como las causadas por los intereses y circunstancias personales.

Las ideas de Jaucourt respecto de la medicina ponen de relieve el sentido público y colaborativo de la experiencia, que se contrapone al individual, como así también su carácter racional y sistemático. Estos principios están en clara consonancia con la concepción del conocimiento en general y de la medicina en particular propios de la Royal Society, pero también se entroncan con los postulados de la medicina empírica antigua, que hemos visto más arriba y que el mismo Jaucourt se encarga de presentar en la entrada “Empirique (Médecine).”⁸⁶

II. 4. La comunicabilidad de la experiencia

A lo largo de este capítulo hemos podido constatar la consolidación de lo que en el capítulo anterior denominamos como la definición experimental de la experiencia. Ayudaron a imprimirle ese nuevo sentido no sólo las ideas de Bacon y la nueva práctica experimentalista que se desarrolló a partir de ellas, sino también los cruces con la tradición legal y ciertos aspectos metodológicos de la medicina empírica clásica, que fueron retomados por muchos de los médicos experimentalistas modernos. Sin embargo, el hecho de que se ponga en el centro de la escena el tercer sentido de experiencia no impide que se revaloricen elementos presentes en las definiciones más tradicionales, tales como el contacto directo con las cosas o la práctica reiterada que confieren el carácter de experto, presentes tanto en la tradición legal como en la de la medicina empírica clásica.

La experiencia que se vuelve relevante en el marco de la nueva filosofía natural es aquella que Shapin ha denominado “experiencia disciplinada,” que para los experimentalistas se alcanzaba siguiendo estrictamente un método determinado para paliar la falibilidad humana, tanto en lo que hace a las limitaciones de los órganos sensoriales propios cada individuo, como a los diversos prejuicios y desviaciones de índole mental que pueden afectarlo. Como vimos, esta necesidad de controlar y morigerar las limitaciones y desviaciones de carácter individual se hace presente también en la medicina empírica tal como es retomada por los experimentalistas y se

⁸⁶ de Jaucourt, L. “Empirique (Médecine).” *Encyclopédie* vol. 5, p 586-588.

propone remediarla mediante la incorporación del testimonio ajeno, como un modo de enriquecer el conocimiento y la práctica individuales.

En consonancia con esto último, hemos podido notar que ya desde la tradición aristotélico-escolástica se sostiene que la experiencia tiene un carácter público. En primer lugar, porque se la entendía como lo que suele suceder en el orden natural, que, por definición, es aquello que cualquiera puede observar o constatar en el curso habitual de los hechos. En segundo lugar, porque no era necesario que uno acreditara por sí mismo ese devenir ordinario, sino que, en general, se aceptaba aproblemáticamente la experiencia de otros, sobre todo de las autoridades. Si bien en el siglo XVII se critica esta idea, lo que molesta es la aceptación ciega de las autoridades, antes que el carácter público de la experiencia. Éste se sigue ratificando dentro de la nueva filosofía experimental a través del papel fundamental que cumplían los testigos en el marco de los experimentos, que le otorgaban credibilidad a los resultados obtenidos y en la recepción de relatos de experimentos realizados por terceros que cumplieran con los criterios de verosimilitud establecidos en el momento, derivados en gran medida de la tradición legal, como hemos visto. Más aún, la relevancia de la experiencia de otros en la construcción del conocimiento natural se remonta hasta la medicina empírica antigua, en la que las *historias* eran una parte fundamental del acervo médico.

En definitiva, es posible afirmar que la experiencia a lo largo de distintas tradiciones y contextos ha sido siempre considerada como pasible de ser comunicada. Esta posibilidad implica, por un lado, partir del supuesto de que existen características comunes a todos los sujetos que permiten la transferencia de aquel conocimiento que surge del ejercicio de ciertas acciones, y por otro, de que la naturaleza, en sentido amplio -es decir, abarcativo de la naturaleza humana- se comporta de modo regular, de manera tal que es un trasfondo común que hace posible comprender y aceptar lo que los otros han observado o llevado a cabo. Más aún, si tenemos en cuenta que las prácticas, acciones y observaciones de otros inciden en las propias, es posible sostener también que la experiencia tiene un carácter social. Esta dimensión social y pública no se visibiliza tanto en las definiciones de los léxicos y diccionarios⁸⁷ como al tomar contacto con los contextos socio-históricos de los que estas definiciones se destilan, que

⁸⁷ No obstante, al hablar de la experiencia, en ningún momento la presentan como algo intransferible o incommunicable, sino como algo no enseñado ni enseñable mediante preceptos. Además, recordamos que Chambers contempla la posibilidad de que la experiencia se construya indirectamente, por ejemplo, a través de la lectura. Vd. *Cyclopaedia* vol. I, p. 368, col. 1. Por su parte, en el artículo “Expérience” de la *Encyclopédie*, Du Marsais sostiene que tanto la historia como viajar son dos modos provechosos de ganar experiencia. Vd. “Expérience.” *Encyclopédie* vol. 6, p. 297.

se vinculan con el ámbito de la experimentación, de las cortes de justicia y de la medicina empírica. De ahí la relevancia de complementar el análisis de lo que se codificó en obras de referencia con las prácticas concretas de las que esos significados emergieron.

Capítulo III

La geografía mental humeana

*... 'tis very difficult to talk of the operations of the mind
with perfect property and exactness;
because common language has seldom made
any very nice distinctions among them,
but has generally call'd by the same term
all such as nearly resemble each other.*

DAVID HUME. A TREATISE OF HUMAN NATURE 1.3.8, SB 105

Luego de ocuparnos en detalle de los sentidos de experiencia vigentes en la Modernidad a partir de lo registrado en diccionarios, léxicos y enciclopedias de la época, y de observar de qué manera algunos de esos sentidos se dejan traslucir en el marco de la filosofía experimental, iniciaremos nuestra interpretación de la noción de experiencia en la filosofía humeana desde una perspectiva genética -o como algunos la han llamado, psicológica o naturalista-, que pone el acento en describir los principios y operaciones de la naturaleza humana.¹ A partir de la descripción y el análisis de los elementos y mecanismos que forman parte de la “geografía mental” humeana (EHU 1.13 [p.27]), nos proponemos explicar cuál es la estructura y el carácter de la experiencia considerada como representaciones mentales. El trasfondo conformado tanto por el mapa semántico como por el nuevo modo de concebir y poner en práctica la filosofía natural, en cruce con la tradición legal y algunos aspectos de la medicina empírica clásica que esbozamos en los capítulos precedentes, resultan fundamentales para comprender en qué términos habla Hume de la experiencia y para contextualizar adecuadamente muchas de sus afirmaciones, evitando al mismo tiempo el anacronismo de querer cuadrar su pensamiento con posturas empiristas contemporáneas, como ha sucedido en diversas oportunidades. Este trasfondo histórico aparecerá no sólo en el presente capítulo, sino a lo largo de todo el trayecto que aún nos queda por recorrer, poniendo en evidencia de qué manera Hume adhiere a, modifica, amplía o discute con las concepciones vigentes en su época.

Teniendo en cuenta los tres sentidos de experiencia que hemos reconstruido en el capítulo uno, nos ubicaremos dentro de lo que allí llamamos definición “genética,” ya

¹ Vd. Williams, Michael. “The Unity of Hume’s Project.” *Hume Studies* vol 30, N° 2 (2004): 265-296, esp. p. 268; Owen, David. *Hume’s Reason*. Nueva York, Oxford University Press, 1999, capítulo 1; Penelhum, Terence. “Hume’s Moral Psychology.” David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009, pp. 238-269. Penelhum afirma que Hume no confunde psicología con filosofía, como algunos intérpretes suponen, sino que las mezcla deliberadamente (p. 240).

que veremos en el presente capítulo y en el siguiente, cómo se produce la experiencia a partir de la interacción de los distintos elementos, operaciones y facultades que Hume distingue dentro de su ciencia de la naturaleza humana, mientras que en capítulo cinco nos concentraremos en analizar de qué manera la experiencia se pone en juego tanto en el plano epistémico como en el de la acción, lo que nos llevará a distinguir diversos tipos, de acuerdo con las funciones que cumple en cada contexto.² Con esto no pretendemos reducir todo lo que hay que decir sobre la experiencia a la teoría de las percepciones, sino que la consideramos como un primer paso que es necesario dar con el fin de dejar en claro algunas cuestiones de índole, si se quiere, ontológica, para luego ver de qué manera la noción de experiencia se pone en juego en distintos ámbitos del pensamiento de Hume.

Como hemos dejado asentado en la Introducción, Hume no define abiertamente qué es lo que entiende por “experiencia,” a pesar de que, llegado cierto punto del desarrollo de su argumentación en el *Tratado de la naturaleza humana*, cree haberlo dejado en claro cuando afirma: “ya hemos examinado y explicado suficientemente la naturaleza y efectos de la experiencia.” (T 1.3.14, SB 169 [p. 296]). Lamentablemente, no es posible localizar con precisión dónde o cómo Hume examina y explica qué es la experiencia, por lo que debemos inferirlo a partir de los distintos contextos en los que aparece el término, para proponer una interpretación que resulte coherente con y adecuada a los diversos usos que hemos encontrado.

Comenzaremos el desarrollo del presente capítulo analizando lo que son, a nuestro juicio, interpretaciones poco ajustadas y problemáticas de la experiencia humeana desde una perspectiva genética. Por un lado, la interpretación restringida, que entiende a la experiencia exclusivamente en términos de impresiones sensibles, y por otro, la que la concibe como percepciones conectadas, donde se introducen ciertos elementos que complejizan la noción, como la actividad mental, la importancia de la reiteración de lo percibido y su perdurabilidad en el tiempo. A estas dos posturas se les añade una tercera posibilidad, que es la de su supuesta conjugación aproblemática, cuando en realidad

² Resulta pertinente recordar una distinción sobre la que llama la atención Theresa Pentzopoulou-Valalas, que hemos mencionado también en nota al pie en el capítulo uno. La autora señala que en griego hay dos términos que aluden a la experiencia: *peira* y *empeiria*. El primero se refiere a la experiencia desde el punto de vista de los medios a través de los cuales se adquiere el conocimiento, que es la percepción directa y la observación de eventos similares que ocurren frecuentemente de la misma manera. El segundo alude al cuerpo completo de conocimiento que se obtiene a través de la experiencia. Vd. “Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism,” pp. 91-92. En cierta medida, la reconstrucción de la noción de experiencia en Hume que proponemos está organizada de manera similar a esta distinción.

ambas nociones resultan incompatibles. Contrariamente a lo que postula lo que hemos denominado como la interpretación restringida de la experiencia, sostenemos, a la luz de la teoría humeana de las percepciones, que la experiencia no puede entenderse en términos de impresiones sensibles, sino de ideas complejas. En este sentido, nuestra interpretación se acerca más a la que entiende a la experiencia como percepciones conectadas, aunque conlleva una serie de precisiones y elaboraciones que le dan un carácter más sofisticado a dicha interpretación. Además, consideramos que la lectura que proponemos elimina gran parte de las dificultades y contradicciones que surgen al querer interpretar a la experiencia en términos de meras impresiones, o complementarla con la que la entiende en términos de percepciones conectadas. Tanto la reducción de la experiencia a impresiones de sensación como la posibilidad de que su concepción en términos de percepciones conectadas surja como un mero agregado de impresiones de sensación, son alternativas que consideramos inadecuadas. La discusión que proponemos oficiará como punto de partida de lo que esperamos que sirva para esclarecer y resolver estas persistentes dificultades a partir de una reconstrucción completa e históricamente contextualizada de la noción de experiencia en la filosofía de Hume, que comienza aquí pero se extenderá a lo largo de los capítulos subsiguientes.

III. 1. Dos interpretaciones problemáticas

Hemos señalado recién que el mismo Hume nunca hace explícito lo que quiere decir por “experiencia” en ningún pasaje de su obra. Llamativamente, tampoco se encuentran respuestas claras ni una visión estandarizada en la literatura especializada, porque ningún autor ha realizado hasta el momento una reconstrucción de esa noción, a pesar de que todos reconocen el papel central e incluso fundacional que desempeña en la filosofía humeana. Si bien no existen obras específicas acerca de la cuestión, es posible rastrear en los estudios de carácter general dedicados a Hume o en aquellos centrados en aspectos de su teoría del conocimiento, ciertos rasgos a partir de los cuales podemos esbozar dos interpretaciones de la noción de experiencia que han sido adoptadas por los especialistas.

La primera podría considerarse como una interpretación restringida, porque identifica la experiencia con los elementos o contenidos de la percepción sensible: las impresiones

de sensación.³ La identificación de la experiencia con las impresiones sensibles implica asociarla con las características inherentes a este tipo de percepciones, que se vinculan con la inmediatez, lo variable y lo efímero. Además, supone considerar a la experiencia de manera atomística, porque Hume afirma que las percepciones son distinguibles y separables, y pueden existir y considerarse de manera distinta e independiente. Por otra parte, esta interpretación le otorga un rol puramente pasivo y receptivo a la mente en la generación de la experiencia, ya que su función se limita a admitir la presencia de las impresiones que aparecen ante los sentidos.⁴

La segunda interpretación pasa por entender a la experiencia como una serie de eventos observados en conjunción que registramos mediante una exposición repetida a fenómenos similares a lo largo del tiempo.⁵ Para ello, es fundamental tomar en cuenta muchos fenómenos, reconocer su similitud y conservar ejemplos pasados de esos fenómenos en la memoria para poder identificarlos con el caso actual. Este sentido, al que algunos denominan “experiencia conectada,”⁶ pone el acento en la temporalidad y perdurabilidad de lo percibido, en la asociación entre los contenidos de la percepción, en la constancia y la repetición, y en una disposición activa de la mente, que implica focalizar la atención sobre determinados casos y no otros, identificar especies de objetos y tipos de relaciones entre ellos.

³ Vd. Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines* [1941]. Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005, pp. 105-109; Stroud, Barry. *Hume*. Londres y Nueva York, Routledge & Keagan Paul, 1977, p. 8; Flew, Anthony, “Impressions and Experiences: Public or Private?” *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 183-191; Everson, Stephen. “The Difference between Feeling and Thinking.” *Mind*, new series, vol. 97, N° 387 (1988): 401-413; Rodríguez Valls, Francisco. “Experiencia y conocimiento en David Hume.” *Thémata. Revista de Filosofía* N° 8 (1991): 45-67; esp. p. 50; Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume’s Philosophy*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1997; pp. 33-34; Dicker, Georges. *Hume’s Epistemology and Metaphysics. An Introduction*. Londres, Routledge, 1998, p. 5; Mounce, H. O. *Hume’s Naturalism*. Nueva York y Londres, Routledge, 1999, pp. 24, 45; Carlin, Lawrence. *The Empiricists: A Guide for the Perplexed*. Londres, Continuum, 2009, p. 159, y Owen D. *Hume’s Reason*, pp. 67, 72, esp. p. 71: “And what is experience except our impressions?”

⁴ Rábade Romero, Sergio. “La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume.” *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico* vol. IX, N° 24 (1973): 33-51, esp. p. 33; Rodríguez Valls, F. “Experiencia y conocimiento en David Hume,” p. 51 y Mounce, H. O. *Hume’s Naturalism*, p. 24. Nos ocuparemos de analizar en detalle cada una de estas características de las percepciones como así también de determinar el rol de la mente en la génesis de la experiencia en el desarrollo del presente capítulo.

⁵ Baier, Annette. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume’s Treatise*. Cambridge, Harvard University Press, 1991, pp. 66-67 y Loeb, Louis. *Stability and Justification in Hume’s Treatise*. Nueva York, Oxford University Press, 2002, pp. 45, 75.

⁶ Buckle, Stephen. *Hume’s Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. Nueva York y Londres, Oxford University Press, 2001, pp. 42 y 163. Buckle sostiene que ambos sentidos de experiencia están presentes en EHU, tanto el restringido como el conectado.

A pesar de las divergencias entre ambas definiciones, varios autores combinan el primer sentido de experiencia con el segundo o los usan alternativamente, aunque no siempre de manera deliberada.⁷ No obstante, esto genera la dificultad de que el segundo sentido nos compromete con ciertos rasgos que resultan opuestos o incluso incompatibles con el primero: lo efímero y lo perdurable, lo atómico y lo conectado, la pasividad de la mente y su actividad. Consideramos que esta dificultad se origina en gran medida porque los intérpretes no explicitan ni problematizan qué es lo que se entiende por experiencia a la hora de abordar la obra de Hume. Si bien hay algunos autores, como John Yolton o Sergio Rábade Romero, que reconocen que ambos sentidos de la noción experiencia están presentes en la obra de Hume y resultan contradictorios, no ofrecen ninguna solución o interpretación alternativa frente a dicha incompatibilidad.⁸

A la incompatibilidad entre estas dos interpretaciones de la noción de experiencia hay que añadirle ciertos problemas que ambas comparten. Diversos especialistas sostienen que las percepciones tienen un carácter inherentemente privado. Si bien en gran medida este es un problema originado en una interpretación analítica de la filosofía de Hume, que se vincula con la concepción restringida de la experiencia, lo encontramos también en autores que sostienen una interpretación conectada.⁹

Tal como afirma Janet Broughton, muchos comentaristas consideran que el objeto de investigación de la ciencia de la naturaleza humana que Hume propone al comienzo del *Tratado* son las percepciones, y asumen que esas percepciones equivalen a lo que Locke llama ideas, es decir, estados de conciencia cuyos objetos inmediatos dependen de esos

⁷ Entre quienes sólo adhieren al primer sentido de experiencia pero usan ambos alternativamente de manera no deliberada, podemos mencionar a Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*; Stroud, B. *Hume*; Owen, D., *Hume's Reason*; y Mounce, H. O., *Hume's Naturalism*. Entre quienes reconocen ambos sentidos y los usan alternativamente o los relacionan de manera aporosa están Buckle, S., *Hume's Enlightenment Tract* y Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford, Oxford University Press, 2014, capítulo 1.

⁸ Yolton, John. "The Concept of Experience in Locke and Hume." *Journal of the History of Philosophy* vol. 1, N°1 (1963): 53-71, vd. p. 71 y Rábade Romero, S. "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume," p. 34. Si bien Martin Jay se inclina más por comprender a la experiencia humeana en términos de "encuentros inmediatos con el mundo externo" también considera conflictivo compatibilizar esta noción con la de "conocimiento acumulado," que destaca la dimensión temporal de la experiencia. Vd. *Songs of Experience, Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2005, pp. 61-66.

⁹ Para una crítica de la concepción analítica de la filosofía de Hume, y en particular del carácter privado de las percepciones, vd. Morris, William Edward. "Meaning(fullness) Without Metaphysics: Another Look at Hume's 'Meaning Empiricism'." *Philosophia* N° 37 (2009): 441-454. Entre los autores que sostienen una concepción restringida de la experiencia y entienden a las percepciones en términos exclusivamente privados, podemos mencionar a Flew, A. "Impressions and Experiences: Public or Private?" y Everson, S. "The Difference between Feeling and Thinking." Por su parte, Loeb entiende a la experiencia en términos de percepciones conectadas y sin embargo adopta una perspectiva individualista de la epistemología humeana, tal como señala Michael Williams en "The Unity of Hume's Project," pp. 284-286.

estados de conciencia mismos, y sólo pueden ser objetos para la propia mente que los percibe.¹⁰ Más aún, agregan que el ámbito de investigación científica para Hume son sus propias ideas lockeanas, lo que se ve reforzado por el hecho de que Hume se rehúsa a hacer referencia a la realidad extramental para distinguir impresiones de ideas.¹¹ Se asume que, en tanto las percepciones son contenidos de naturaleza mental, resultan accesibles únicamente al dueño de esa conciencia, porque son de índole privada. Por lo tanto, la única forma de experiencia que el científico moral podría consultar son los contenidos de su propia mente, mediante el método de la introspección.

Comprender a las percepciones humeanas en términos de las ideas lockeanas resulta problemático desde varios puntos de vista. En primer lugar, cabría preguntarse si es pertinente atribuirle a Locke una noción de experiencia que se identifique exclusivamente con las ideas, para luego transferírsela sin más a Hume.¹² En segundo lugar, hacer depender a la ciencia de la naturaleza humana sólo de la introspección acarrea el problema de cómo garantizar la comunicabilidad y verificabilidad de los contenidos mentales,¹³ cuestión que Hume no parece poner en duda, como veremos en los capítulos seis y siete. En tercer lugar, desde una perspectiva más amplia, nos pone frente a la cuestión de cuál es el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana: ¿es posible sostener que se limita a los contenidos mentales? ¿O se ocupa de los fenómenos naturales y sociales? ¿O ambas cosas a la vez? Si es así, ¿cómo articular el ámbito mental con el extramental?¹⁴

En otros autores, se plantea el problema de la vinculación entre la interioridad y la exterioridad de la mente, debido a que distinguen explícita o tácitamente entre dos tipos de experiencia, una de las cuales es causa de la otra. Por un lado, existiría la experiencia interna o mental, compuesta de percepciones, y por otro, la externa, compuesta de

¹⁰ Broughton, Janet. "What Does the Scientist of Man Observe?" *Hume Studies* vol. 18, N° 2 (1992): 155-168, esp. pp. 155-156. Entre los autores que han asimilado la noción de experiencia humeana a las ideas de Locke se encuentran Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 108; Heinemann, F. H. "The Analysis of 'Experience'." *The Philosophical Review* vol. 50, N° 6 (1941): 561-584; Rábade Romero S. "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume," p. 34; Stroud, B. *Hume*, pp. 18-19; Flew, A. "Impressions or Experiences: Public or Private?," p. 184; Dicker, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics*, p. 2 y Carlin, Lawrence. *The Empiricists: A Guide for the Perplexed*. Londres, Continuum, 2009, p. 159.

¹¹ Hume dice que es una diferencia que "cada uno percibirá en seguida por sí mismo" (T 1.1.1, SB 1-2 [p. 87]), y sostiene además, como veremos luego, que no es posible establecer una relación causal entre la realidad extramental y la mental (vd. T 1.4.2, SB 212). Vd. Everson, S. "The Difference between Feeling and Thinking."

¹² Volveremos a tocar este tema sobre el final del próximo capítulo, vd. IV. 7.

¹³ Quien plantea este problema es Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres, Oxford University Press, 1973, p. 81.

¹⁴ Trataremos la cuestión del objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana en el capítulo cinco, vd. V. 1.

“hechos brutos” que ocurren con cierta regularidad y dan lugar a la experiencia mental, aunque no de manera directa o unilineal.¹⁵ Sin embargo, esta distinción plantea la necesidad de explicar la relación causal entre ambos tipos de experiencia mediante el compromiso con alguna forma de realismo, que no en todos los intérpretes se hace explícito.¹⁶ Este problema, a su vez, nos remite a un debate más amplio entre interpretaciones realistas escépticas, naturalistas y estrictamente escépticas relativo a la postura de Hume acerca de la existencia de poderes causales y de objetos externos a la mente.¹⁷

Una vez planteados los principales inconvenientes que acarrearán las interpretaciones que hemos reconstruido a partir de la literatura secundaria, los que surgen, como hemos afirmado ya, de no asumir explícitamente una definición de experiencia ni reflexionar acerca de sus consecuencias, debemos aclarar que no pretendemos resolver todos ellos en el presente capítulo. Aquí nos vamos a ocupar de ciertas precisiones y distinciones que consideramos fundamentales para proponer, en el próximo capítulo, una interpretación alternativa de la experiencia desde el punto de vista genético, lo que nos llevará a delimitar y establecer si consiste únicamente en contenidos mentales o se considera como resultado de una interacción entre procesos físicos y mentales, a precisar cuáles son los elementos que la componen en base a las clasificaciones que el propio Hume establece (impresiones/ideas, simples/complexas, abstractas o generales/particulares, efímeras/perdurables), mediante qué proceso se genera (percepción/observación), y si implica actividad o pasividad de la mente. En definitiva, nos proponemos reflexionar sobre aquello que los demás autores han pasado por alto o han asumido acríticamente. Puntualmente, nos interesa mostrar que la experiencia no equivale a todo contenido mental, y al mismo tiempo, que las impresiones sensibles no

¹⁵ Esta idea aparece por primera vez en Stroud, B. *Hume*, p. 246, pero está presente también en Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, p. 81; Dicker, G. *Hume's Epistemology and Metaphysics*, p. 6 y Garrett, D. *Cognition and Commitment*, p. 14. Cabe aclarar que la distinción no significa que los autores mencionados asuman que la experiencia “mental” deje de ser privada, sino que tiene algún tipo de vinculación con la realidad extramental.

¹⁶ Sí es explícito en el caso de Mounce, quien adhiere a una postura escéptico naturalista, y de Buckle, quien se ubica dentro del realismo escéptico, aunque con una actitud moderada. Vd. Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*, p. 8 y Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 194.

¹⁷ El debate al que nos referimos se ha mantenido en los últimos veinte años y tiene como protagonistas a quienes sostienen que Hume afirma la existencia de un poder causal “objetivo,” es decir extra mental, al que se le atribuye la regularidad del mundo que percibimos, y quienes sostienen que niega esa posibilidad y restringe la necesidad causal a una determinación puramente mental. Finalmente, la tercera postura en disputa considera que el filósofo se abstiene de afirmar que el poder causal está en los objetos materiales. Esta polémica ha sido bautizada como “The New Hume Debate.” Para una amplia y detallada reconstrucción de la discusión, vd. Read, Rupert y Richman, Kenneth (eds.) *The New Hume Debate*. Londres y Nueva York, Routledge, 2000.

pueden dar cuenta por sí solas de la experiencia, sino que, a la luz del uso que Hume hace de la noción y de lo que dice acerca de ella, la entendemos en términos de ideas complejas. Con el fin de dar sustento a estas afirmaciones, debemos interiorizarnos acerca de las características de las impresiones, de su vinculación con y diferencias respecto de las restantes percepciones, para comprender por qué son insuficientes. Además, es necesario esclarecer de qué manera actúan los principios de asociación a partir de los cuales se producen las ideas complejas, como así también, indagar cuál es el rol de las ideas generales o abstractas en la conformación de la experiencia. Por otra parte, dado que nos interesa proponer que la mente no es pasiva en la conformación de la experiencia, deberemos especificar qué tipo de actividad involucra, como así también cuáles son las facultades que toman parte de esa actividad y qué papel desempeñan.¹⁸

En lo que sigue, entonces, buscaremos resolver algunas de las dificultades inherentes a las interpretaciones restringida y conectada de la experiencia, analizando por qué y en qué medida no resultan adecuadas para dar cuenta de lo que Hume entiende por esta noción clave de su filosofía, a través de una revisión punto por punto de la teoría de las percepciones y la asociación de ideas. Los restantes problemas que hemos planteado y que se desprenden a consecuencia de sostener implícita o explícitamente ambas interpretaciones serán abordados en los siguientes capítulos.

III. 2. Los elementos y principios constitutivos de la mente

Hume presenta una serie de elementos y operaciones en apariencia simples y mínimos para dar cuenta de la diversidad y complejidad de todos los procesos mentales.¹⁹ Nuestra intención es comenzar describiéndolos para conocer las características y funciones que les confiere, con el fin de determinar cuáles de ellos participan en la conformación de la experiencia. Daremos cuenta también de las dificultades que encierran los criterios de distinción entre esos elementos, que en muchos casos el mismo Hume se encarga de señalar, lo que pondrá de manifiesto que la teoría de las percepciones y de la asociación de ideas es más compleja de lo que, en principio, podría suponerse.

Al momento de presentar cuáles son los elementos constitutivos de su “geografía mental,” Hume comienza a hablar de las “percepciones de la mente” sin ofrecer

¹⁸ Trataremos acerca de estas cuestiones en el presente capítulo y en el siguiente.

¹⁹ Vd. Everson, S. “The Difference between Feeling and Thinking,” p. 403 y Pears. David. *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford, Oxford University Press, 1990, p. 4.

explicaciones ni preámbulos respecto de a qué se está refiriendo con esa noción.²⁰ Más adelante, establece algunas precisiones: considera que las percepciones son diferentes entre sí, distinguibles y separables; y pueden existir de forma independiente, sin necesidad de que nada soporte su existencia (T 1.4.5, SB 233; 1.4.6, SB 252). No obstante, son lo único que está inmediatamente presente ante la mente y advertimos por medio de la conciencia (T 1.4.2, SB 212; vd. 2.2.6, SB 366; 3.1.1, SB 456; EHU 12.12), al punto tal de que el registro que tenemos de nuestra propia identidad no consiste en otra cosa que en un flujo permanente de percepciones (T 1.4.6, SB 252-253). Es importante tener presente desde un comienzo que por “percepciones” Hume no sólo se refiere a contenidos, sino también a acciones mentales: “en ningún caso puede la mente [esforzarse en llevar a cabo] una acción que no pueda ser incluida en el término *percepción*,” por lo que todas las operaciones mentales tales como ver, escuchar, juzgar, amar, odiar y pensar caen bajo esa denominación (T 3.1.1, SB 456 [p. 673], la cursiva es del autor, vd. 1.2.6, SB 67; EHU 2.3).²¹

Como es bien sabido, Hume distingue entre dos clases de percepciones: impresiones e ideas. En principio, el criterio de mayor peso para establecer esta distinción parece ser la fuerza y vivacidad. Las impresiones, entre las que se cuentan sensaciones, emociones, dolores y placeres corporales, y pasiones, aparecen por primera vez en la mente con fuerza y violencia, mientras que las ideas son imágenes débiles de las impresiones (T 1.1.1, SB 1; vd. T 3 Adv, SB 455; EHU 2.5). Hume también cifra la distinción entre impresiones e ideas en términos de sentir y pensar (T 1.1.1, SB 1; ABST, SB 647), lo que podríamos comprender, junto con Claudia Schmidt, como una diferencia en la cualidad subjetiva de nuestros estados mentales según el carácter de la percepción en

²⁰ Esto ocurre tanto al comienzo del *Tratado* (T 1.1.1, SB 1) como de la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* (EHU 2.1). Owen señala que tal vez este hecho obedezca a que en el contexto del siglo XVIII la cuestión resultaba obvia, ya que tanto Descartes como Locke habían usado el término “idea” para aludir a entidades semejantes. Vd. Owen, David. “Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas, and Association.” David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds). *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 70-104.

²¹ En consonancia con esto, Hume señala que las acciones, al igual que las impresiones, “son por naturaleza temporales y efímeras” (T 2.3.2, SB 411 [p. 612]) y cada una constituye “un suceso particular individual” (T 3.2.6, SB 531 [p. 766]). Por otra parte, es necesario tener en cuenta que el hecho de que las percepciones sean contenidos no implica necesariamente que sean imágenes. Hay percepciones que plausiblemente pueden considerarse como imágenes (ver, escuchar), pero otras no (amar, odiar). Vd. Everson, S. “The Difference between Feeling and Thinking,” p. 405.

cuestión: la aprehensión inmediata de una sensación o emoción y la aprehensión reflexiva de la misma sensación o emoción cuando es representada mediante una idea.²² Sin embargo, los criterios que Hume ofrece para establecer la distinción entre tipos de percepciones no son infalibles ni están exentos de dificultades. Puede haber circunstancias en las que impresiones e ideas se acerquen demasiado en su grado de vivacidad, al punto de volverse indiscernibles, como en el sueño, la locura, la enfermedad o las emociones violentas (T 1.1.1, SB 2; EHU 2.1). Pero no sólo pueden resultar indiscernibles en circunstancias excepcionales como las que acabamos de mencionar, sino incluso convertirse las unas en las otras en un contexto habitual. Al hablar del principio de la simpatía, Hume explica que los componentes de los que están hechas las percepciones son los mismos –ya que tanto impresiones como ideas son entidades mentales- y se distinguen sólo en cuanto a la vivacidad, aunque reconoce que las ideas se derivan de las impresiones, como veremos a continuación. Entonces, “como esta diferencia puede hasta cierto punto suprimirse mediante una relación entre impresiones e ideas, no es extraño que la idea de un sentimiento o pasión pueda de esta forma ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión” (T 2.1.11, SB 319 [p. 498], vd. 2.2.4, SB 354).²³

El segundo criterio que diferencia impresiones de ideas es lo que en la literatura especializada se denomina el “principio de la copia.”²⁴ Tanto impresiones como ideas pueden ser simples o complejas. Las percepciones complejas son divisibles y compuestas por percepciones simples, mientras que las simples son inseparables e

²² Vd. Schmidt, Claudia. *David Hume. Reason in History*. Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2003, p. 15. Sin embargo, el paralelismo entre impresiones-sentir e ideas-pensar puede desorientar, más aún porque Hume lo menciona inmediatamente después del criterio de la vivacidad. Si la diferencia entre impresiones e ideas tiene que ver con el grado de intensidad con la que se sienten en la mente, entonces la diferencia entre pensar y sentir se vincularía con una diferencia de grado, y eso no es lo que Hume sostiene a la hora de examinar la diferencia entre percibir y razonar, como veremos más adelante. Schmidt busca resolver el problema proponiendo dos criterios de distinción entre percepciones: uno cuantitativo, vinculado con el grado de fuerza y vivacidad, y otro cualitativo, vinculado con el tipo de estado mental involucrado en la aprehensión de impresiones e ideas. Stephen Everson propone otra alternativa, que consiste en conciliar ambos criterios a partir de considerar que la fuerza y la vivacidad no son propiedades intrínsecas de las percepciones, sino que se entienden en términos funcionales, es decir que una percepción tiene más fuerza o vivacidad que otra si produce un efecto mayor en la mente. Sentir y pensar suelen afectar a la mente de distinta manera, por eso Hume mencionaría ambos criterios en el mismo párrafo, ya que hay una conexión entre ambos. Vd. “The Difference between Feeling and Thinking,” pp. 406-408.

²³ Volveremos sobre este tema en el capítulo siete, vd. VII. 1. 2.

²⁴ Existen desacuerdos entre los especialistas acerca de cuál de los dos criterios es el prioritario a la hora de distinguir entre impresiones e ideas. David Landy plantea que algunos consideran a la fuerza y vivacidad como determinante, y otros, como un mero síntoma que ayuda a distinguir impresiones de ideas por medio de la introspección. En este último caso, lo decisivo sería el principio de la copia. Vd. “Hume’s Impression/Idea Distinction.” *Hume Studies* vol. 32, N°1 (2006): 119-140, esp. p. 120.

indivisibles (T 1.4.5, SB 236). A partir del principio de la copia, Hume sostiene que toda idea simple, en su primera aparición, es una representación exacta de una impresión simple (T 1.1.1, SB 3-4; EHU 2.6). La prioridad de las impresiones simples prueba que son causa de las ideas, y no a la inversa. Don Garrett señala que, dadas estas características, el principio de la copia implica tanto una tesis de semejanza, ya que postula que las ideas se asemejan a las impresiones, como una tesis causal, porque las ideas se derivan de las impresiones.²⁵ Sin embargo, esto se aplica sólo a ideas e impresiones simples. No sucede lo mismo en el caso de las impresiones e ideas complejas, ya que podemos componer ideas complejas que no se correspondan con impresiones complejas, así como hay impresiones complejas que no se ven reflejadas en ideas complejas (T 1.1.1, SB 3).

Al igual que en el caso de la vivacidad, Hume da cuenta de excepciones al principio de la copia. Puntualmente, ofrece un contraejemplo que ha suscitado un extenso debate entre los especialistas (T 1.1.1, SB 5-6; EHU 2.8).²⁶ A grandes rasgos, el contraejemplo consiste en plantear que podemos generar la idea de un matiz particular de un color aunque no tengamos la impresión que la haya causado, en el caso de que estemos ampliamente familiarizados con los colores y sus diferentes gamas. Al ponernos frente a todos los matices del azul, excepto uno, Hume dice que si advertimos esa brecha, podríamos ser capaces de producir mediante la imaginación la idea de la tonalidad faltante, a pesar de no tener la impresión correspondiente. En definitiva, ni el principio de la copia, ni el de la fuerza y vivacidad son criterios infalibles para distinguir las ideas de las impresiones. Sin embargo, más allá de que la mente no pueda distinguirlas con seguridad en todas las ocasiones, lo que esta distinción busca enfatizar es que unas y otras tienen causas diferentes y producen efectos diferentes.²⁷

²⁵ Garrett, D. *Cognition and Commitment*, pp. 21, 41.

²⁶ Vd. entre otros, Rollin, Bernard. "Hume's Blue Patch and the Mind's Creativity." *Journal of the History of Ideas* N° 32 (1971): 119-128; Cummins, Robert. "The Missing Shade of Blue." *Philosophical Review* N° 87 (1978): 548-565; Russow, Lilly Marlene. "Simple Ideas and Resemblance." *Philosophical Quarterly* N° 30 (1980): 342-350; Morreall, John. "Hume's Missing Shade of Blue." *Philosophy and Phenomenological Research* N° 42 (1982): 407-415; Fogelin, Robert. "Hume and the Missing Shade of Blue." *Philosophy and Phenomenological Research* N° 45 (1984): 263-272; Williams, William H. "Is Hume's Shade of Blue a Red Herring?" *Synthese* N° 92 (1992): 83-99 y Kendrick, Nancy. "Why Hume's Counterexample is Insignificant and Why it is Not?" *British Journal for the History of Philosophy* N° 17 (2009): 955-979.

²⁷ Vd. Garrett, Don. "Hume's Theory of Ideas." Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, 41-57. Existe otro criterio de distinción entre impresiones e ideas que, sin embargo, ha sido pasado por alto cuando los especialistas abordan la cuestión, a pesar de que genera problemas con los restantes criterios: "Las ideas pueden ser comparadas con la extensión y solidez de la materia, y las impresiones -especialmente las de reflexión- con los colores, sabores, olores y demás cualidades sensibles. Las ideas no admiten nunca una total unión, sino que están dotadas de una especie

III. 2. 1. Impresiones de sensación e impresiones de reflexión

Respecto de las impresiones, Hume introduce una distinción entre las de sensación u originales, y las de reflexión o secundarias. A la hora de hablar puntualmente de cuáles son las impresiones de sensación, frecuentemente menciona colores, sabores, olores (T 1.1.1., SB 2; 1.4.2, SB 192; 1.4.4, SB 226), figura, solidez, movimiento, volumen, cohesión (T 1.4.2, SB 192; 1.4.4, SB 227) y también dolores y placeres. No obstante, es importante destacar que su propósito no es mantener la distinción, central en la filosofía de Locke, entre cualidades primarias y secundarias que estos ejemplos pueden sugerir, sino eliminarla mostrando que unas y otras son percepciones, por lo tanto, existen sólo en la mente (T 1.4.2, SB 193; 1.4.4, SB 226-229; EHU 12.15). No es posible afirmar que las consideradas como cualidades primarias tengan una existencia continua y distinta de la mente, mientras que las secundarias y las pasiones dependan de la percepción y existan de manera discontinua o interrumpida.

Las impresiones de sensación están rodeadas de cierta indefinición tanto respecto de su origen como de su naturaleza. Hume sostiene que “son aquellas que surgen en el alma sin ninguna percepción anterior, por la constitución del cuerpo, los espíritus animales o la incidencia de los objetos sobre los órganos externos” (T 2.1.1, SB 275 [p. 443]). Las considera originarias porque no se derivan causalmente de ninguna otra percepción. Sin embargo, la causa última de estas impresiones originarias no puede establecerse con certeza, porque excede nuestra capacidad racional decidir “si surgen inmediatamente del objeto, si son producidas por el poder creador de la mente, o si se derivan del autor de nuestro ser” (T 1.3.5, SB 84 [p. 190]). Es decir que lo que está más allá de nuestro alcance es la posibilidad de establecer algún tipo de conexión causal con el “mundo exterior” o bien, con la eventual potencia causal que reside al interior de nuestra propia

de impenetrabilidad por la que se repelen mutuamente, siendo susceptibles de formar un compuesto por su yuxtaposición pero no por su mezcla. En cambio, las impresiones y pasiones son susceptibles de unión completa, del mismo modo que los colores pueden mezclarse unos con otros tan perfectamente que cada uno de ellos puede perder su identidad, y contribuir únicamente a modificar la impresión uniforme que surge del conjunto” (T 2.2.6, SB 366 [p. 556]). Este criterio causa serias incompatibilidades con el principio de la copia, ya que sería difícil, en una “unión completa” de impresiones, discriminar aquellas simples respecto de las cuales las ideas simples son imágenes. También ocasiona dificultades respecto del criterio de la fuerza y vivacidad, dado que Hume, por un lado, afirma que las impresiones e ideas son “en gran medida idénticas, y difieren sólo en sus grados de fuerza y vivacidad” (T 2.2.4, SB 354 [p. 542]), mientras que en la cita que acabamos de transcribir, parece indicar que esa diferencia no es simplemente de identidad, sino que hay alguna cualidad que facilita en un caso, e impide en el otro, la mezcla entre percepciones. Incluso dificulta explicar la conversión de ideas en impresiones que tiene lugar mediante el principio de la simpatía. Tamás Demeter afirma, a partir de este criterio, que la diferencia entre ideas e impresiones es esencialmente cualitativa antes que de grado. Vd. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy. Newton’s Method and Hume’s Science of Man.” Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 171-204, esp. pp. 193-194.

mente o de la mente divina. Esto se debe a que, como hemos visto, las únicas entidades que están presentes en la mente son las percepciones, de lo que se sigue que “podemos observar una conjunción o relación de causa y efecto entre percepciones diferentes, pero nunca entre percepciones y objetos” (T 1.4.2, SB 212 [p. 351]; vd. EHU 12.12). Lo que permanece indefinido es la causa remota de las impresiones de sensación, porque es un asunto cuya determinación escapa a nuestra capacidad racional, mientras que la causa eficiente se localiza de alguna manera u otra en el funcionamiento de nuestro cuerpo. Sin embargo, Hume manifiesta explícitamente que no está interesado en brindar explicaciones de índole fisiológica acerca del proceso que da lugar a las impresiones sensibles, porque considera que es una tarea más propia de la anatomía y la filosofía natural que de la filosofía moral (T 2.1.1, SB 276).²⁸

A pesar de esta delimitación entre los objetos de estudio de los planos natural y moral, existe cierta indefinición o ambigüedad en torno a la naturaleza de las impresiones sensibles. Cuando Hume hace uso de la noción, no siempre queda del todo claro si son entidades mentales o corporales. En su primera presentación del tema, sostiene que las impresiones sensibles son de índole mental, porque surgen “originariamente en el alma de causas desconocidas” (T 1.1.2, SB 7 [p. 95]; vd. 2.1.1, SB 275), y son sentidas por la mente (T 1.4.2, SB 189). Pero su lenguaje muchas veces deja entrever que no son necesaria o completamente existencias mentales, ya que también afirma que golpean [*strikes upon*] los sentidos (T 1.1.2, SB 8), o son transmitidas [*conveyed*] por los sentidos (T 1.1.2, SB 15; 1.4.2, SB 202), e incluso que entran [*enter*] por los sentidos (T 1.4.2, SB 202; 1.4.5, SB 230) o dependen de ellos (T 1.4.2, SB 211). Es decir que, involuntariamente o no, no se deshace por completo de las implicancias físicas a las que el término “impresión” remite, lo que se enmarca dentro de los sentidos posibles de la sensibilidad [*sensation*] que mencionamos en el capítulo uno. Allí dejamos constancia de que esa noción comprende tanto el movimiento ocasionado en los cinco sentidos por lo que Hume denomina “causas desconocidas,” como la traducción o registro mental de esos estímulos sensoriales.²⁹ Por lo tanto, es plausible sostener, al igual que John P. Wright, que las impresiones sensibles en Hume parecen tener un doble aspecto: el de

²⁸Sin embargo, no es del todo consecuente con sus propósitos, ya que en diversas oportunidades recurre a explicaciones de tipo fisiológico. Vd., por ejemplo, T 1.2.5, SB 60-61 y 1.3.10, SB 123.

²⁹Vd. I. 1. 3.

movimientos del cuerpo que son advertidos por la mente generando un contenido consciente, y el del contenido consciente mismo.³⁰

Las impresiones de reflexión –emociones y pasiones- pueden surgir a partir de las impresiones originales (T 2.1.1, SB 276) o de ideas (T 1.1.2, SB 7-8), que a su vez surgieron de impresiones originales. De la misma manera, las impresiones de reflexión pueden dar origen a ideas y éstas a nuevas impresiones, y así sucesivamente. La diferencia fundamental entre impresiones originales y secundarias consiste en que las últimas siempre son causadas por otros estados mentales, es decir que dependen de otras percepciones al igual que las ideas, como veremos a continuación. Sin embargo, se diferencian de las ideas porque no son copias de las entidades mentales que las causaron, sino que sus cualidades son originales (T 2.3.3, SB 415).³¹

III. 2. 2. Ideas de la memoria e ideas de la imaginación

Más allá de su índole, todas las impresiones se caracterizan por ser efímeras, variables y estar en un fluir constante (T 1.4.2, SB 213; 1.4.6, SB 251-252). Las ideas, por su parte, aparecen en la mente una vez que las impresiones se desvanecen (T 1.1.3, SB 8-9; ABST, SB 647) y permanecen en ella (T 1.1.2, SB 8), ya que se definen como representaciones de objetos ausentes (T 1.3.8, SB 106). Hay dos facultades que se ocupan de las ideas: la memoria y la imaginación. La memoria tiene la capacidad de preservar el orden y la posición en los que las impresiones se presentaron, y de representarlas con una fuerza y vivacidad semejantes a las originales (T 1.1.3, SB 9), lo que hace que muchas veces Hume se refiera a ellas como “impresiones de la memoria,” (T 1.3.4, SB 83; 1.3.5, SB 84; 1.3.6, SB 89; 1.3.9, SB 110; 1.3.10, SB 123; 1.3.16, SB 178; 1.4.2, SB 209; 2.3.1, SB 406) aunque la expresión no se ajuste del todo a la clasificación que él mismo propone.³² Las ideas de la imaginación aparecen de forma

³⁰ Vd. Wright, John P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature' An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, p. 62. Probablemente, este doble aspecto se vincule con el hecho de que Hume no adhiere a un dualismo mente – cuerpo fuerte. Si bien es un tema del que no se ocupa específicamente ni sienta una posición clara al respecto (vd. T 2.1.8, SB 298), considera que tanto el movimiento puede causar pensamiento, como a la inversa (vd. 1.4.5, SB 248). Más aún, luego agrega que los placeres y dolores corporales -un tipo de impresiones de sensación- “son fuente de muchas pasiones, lo mismo cuando son sentidos interiormente que cuando la mente los examina; sin embargo, ellos mismos surgen originalmente en el alma (o en el cuerpo, llamadlo como gustéis) sin ningún pensamiento o percepción precedentes.” (T 2.1.1, SB 276 [p. 444]). Veremos la cuestión de las diferencias y relaciones entre mente y cuerpo en el capítulo seis, vd. VI. 4. 1.

³¹ Vd. Landy, D. “Hume’s Impression/Idea Distinction,” p. 133, quien destaca esta importante diferencia entre ideas e impresiones secundarias.

³² En IV.6 veremos, al momento de analizar el rol de la memoria en relación con la experiencia, a qué responde esta caracterización de ideas de la memoria como “impresiones.”

menos vivaz y no respetan necesariamente el orden y posición que tuvieron las impresiones originales, porque la imaginación es libre para trasponerlas y cambiarlas (T 1.1.3, SB 9). En principio, entonces, puede decirse que las ideas de la memoria son más vivaces que las de la imaginación y además mantienen la posición original en que se presentaron las impresiones de forma inalterable, tanto respecto de su organización temporal como de su estructura espacial.³³ Por su parte, las ideas de la imaginación pueden llegar a perder “por completo” la vivacidad, convirtiéndose así en ideas “perfectas” (T 1.1.3, SB 8), contrariamente a las de la memoria que pueden acercarse, a raíz de su intensidad, a las impresiones.³⁴

Otra diferencia importante entre las ideas de la memoria y las de la imaginación reside en el modo en que se fijan en la mente:

Cuando recordamos un suceso pasado, su idea irrumpe en la mente de una forma vigorosa, mientras que la percepción es en la imaginación tenue y lánguida, y sólo difícilmente puede ser preservada por la mente de un modo constante y uniforme durante un período de tiempo considerable. Esta es, pues, una patente diferencia entre una y otra especie de ideas (T 1.1.3, SB 9 [p. 96]).

En este pasaje, Hume añade a la diferencia entre la fuerza y la vivacidad de las ideas de la memoria respecto de las de la imaginación, y a la posibilidad de respetar el orden y posición de su aparición, la cuestión de su perdurabilidad en la mente. Las ideas de la memoria no sólo son más “vigorosas,” sino que además pueden ser preservadas de manera “constante y uniforme” en la mente, mientras que las ideas de la imaginación, por sí solas, difícilmente pueden perdurar.

Pero al igual que sucede con el criterio de demarcación entre impresiones e ideas, los parámetros que distinguen las ideas de la memoria de las de la imaginación tampoco son infalibles. Por un lado, Hume plantea que no es posible volver a traer las impresiones originales para constatar que su orden en la memoria es el que originalmente tuvieron (T 1.3.5, SB 84). Por otro, con el paso del tiempo, las ideas de la memoria pueden perder fuerza y vivacidad, al punto de confundirse con las de la imaginación, mientras que éstas pueden adquirir una fuerza tal, bajo ciertas circunstancias, que lleguen a pasar por ideas de la memoria (T 1.3.5, SB 86).

³³ Saul Traiger señala en “Hume on Memory and Imagination.” Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, p. 62, que las ideas de la memoria se caracterizan tanto por respetar el orden temporal como el orden espacial de las impresiones originales, a partir de que Hume ofrece dos ejemplos para ilustrar este criterio: uno, de un historiador que altera el orden temporal de los eventos y al advertirlo, lo corrige, y otro, del recuerdo de lugares y personas con los que estamos familiarizados, lo que alude a su ubicación en el espacio (Vd. T 1.1.3, SB 9).

³⁴ En el próximo capítulo veremos que esta distinción entre ideas de la memoria e ideas de la imaginación no es tan esquemática como Hume la presenta en la primera parte del *Tratado*. También analizaremos de qué manera memoria e imaginación se complementan. Vd. IV. 5.

Posiblemente, tanto la mención de excepciones al criterio de distinción entre ideas de la memoria y de la imaginación, como al de la demarcación entre impresiones e ideas obedezca al hecho de que Hume es consecuente con las características del conocimiento que está produciendo. En tanto está tratando con cuestiones de hecho y ese ámbito no está regido por la necesidad, no es posible eliminar las excepciones. Los contraejemplos dan cuenta de que sólo podemos alcanzar un conocimiento de tipo probable aún en el ámbito de la ciencia de la naturaleza humana, sin que ello necesariamente deslegitime los principios generales, sino que esos casos contrarios los debilitan en cierto grado (T 2.3.1, SB 403). Ubicar las excepciones en el marco de los lineamientos generales de la epistemología humeana permite comprender por qué el mismo Hume les resta dramatismo, hecho que ha desconcertado a más de un intérprete.³⁵ Por otra parte, estas excepciones nos muestran que la teoría de las percepciones y su asociación no es tan sencilla como puede parecer a simple vista, ya que la dificultad de establecer criterios claros de demarcación entre los distintos elementos de la mente deja un importante margen para que se susciten inconsistencias e interpretaciones divergentes, lo que hace necesario delimitar con mayor precisión las demarcaciones propuestas inicialmente por el propio Hume, a lo que nos abocaremos en el próximo capítulo.

III. 2. 3. Relaciones naturales y filosóficas

Tal como sostiene Garrett, la imaginación desempeña un papel central en la filosofía de Hume, para quien pensar es casi un sinónimo de tener ideas. Como acabamos de ver, las únicas facultades que se ocupan de las ideas son la memoria y la imaginación, ya que Hume rechaza, al igual que Berkeley y Locke, la existencia del intelecto como facultad que forma ideas claras y distintas (T 1.3.1, SB 72).³⁶ Por ese motivo, Owen postula que la mente, desde una perspectiva humeana, sólo tiene dos “poderes:” el de convocar una

³⁵Vd., por ejemplo, Broughton, Janet. “Impressions and Ideas.” Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, p. 52. Hume señala que advertir las excepciones y lidiar con ellas es propio de la filosofía experimental. Por ese motivo, siempre que tiene conocimiento de alguna, la menciona (vd. T 2.2.6, SB 366-367; ESY – CL, 92; ESY – C, 255; ESY – IM, 553). A raíz de las excepciones que Hume mismo señala, Fabian Dorsch postula que los criterios de diferenciación entre impresiones e ideas en base a la fuerza y la vivacidad, y de la distinción entre clases de ideas (de la memoria y la imaginación) son “meramente típicos,” es decir que se alcanzan “frecuentemente, pero no todo el tiempo.” Vd. “Hume.” Amy Kind (ed.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. Nueva York, Routledge, 2016, p. 42. La traducción es nuestra. Vd. también p. 45.

³⁶ Garrett, D. *Cognition and commitment*, p. 13. Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 31.

idea por medio de la memoria, y el de combinar y comparar esa idea con otras, que es tarea de la imaginación.³⁷

Hume distingue dos sentidos de “imaginación.” “Cuando opongo [*oppose*] la imaginación a la memoria, me refiero a la facultad por la que formamos nuestras ideas más débiles. Cuando la opongo [*oppose*] a la razón [*reason*], me refiero a la misma facultad, solo que excluyendo nuestros razonamientos demostrativos y probables” (T 1.3.9 SB 118n [p. 233]). En el apartado anterior nos hemos ocupado de la primera oposición, que se establece en términos tanto de una diferencia de vivacidad como del orden y posición en que se organizan las ideas de la imaginación respecto de las de la memoria. Por su parte, la oposición entre razón e imaginación consiste más bien en una diferencia entre funciones de la imaginación, ya que, según afirma Owen, Hume no considera que la razón sea una facultad independiente, sino un subconjunto de principios de la imaginación que se caracterizan por ser estables y generales.³⁸ Sobre la base de esos principios, es posible hacer inferencias de dos tipos: demostrativas y probables, como veremos en el próximo apartado. Dichas inferencias se llevan a cabo a partir de las ideas de la imaginación, ya que como hemos mencionado en el párrafo anterior, Hume no postula la existencia de ideas intelectuales. La convicción que produce la conclusión, es decir la creencia resultante, no es más que un modo particular de tener ideas de la imaginación, que consiste en sentirlas con mayor fuerza y vivacidad. Pero aparte de la inferencia, hay otras operaciones de la imaginación que sirven para generar creencias mediante el aumento de la fuerza y vivacidad de las ideas, que surgen a raíz de la inculcación por medio de la elocuencia o la educación, o la superstición, por ejemplo. En este sentido, la imaginación se distingue de la razón, porque da lugar a ideas por medio de procedimientos alternativos a los que se llevan a cabo en las inferencias deductiva y probable, que son también diferentes de los recuerdos. En el primer sentido, la imaginación abarca todos los modos de formar ideas no memorísticas, incluidos ambos tipos de razonamiento.³⁹

³⁷ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 82.

³⁸ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, pp. 2, 11, 201, 205, 222. Podemos considerar, entonces, que esa oposición entre imaginación y razón puede pensarse en un sentido débil, de tinte comparativo, indicando una diferencia no excluyente, dado que la razón es un subconjunto de principios de la propia imaginación. En este sentido, la razón se aproxima a lo que Hume define como entendimiento: “esto es (...) las propiedades más generales y establecidas de la imaginación” (T 1.4.7, SB 267 [p. 419]). El mismo Hume así lo da a entender ya que luego de esta cita añade que “cuando el entendimiento actúa por sí solo y de acuerdo con sus principios más generales, se autodestruye por completo” y remite a la sección 1.4.1, que se denomina “Del escepticismo con respecto a la razón.”

³⁹ Vd. Garrett, D. *Cognition and Commitment*, pp. 26-28.

Hume señala que la actividad de la imaginación puede desarrollarse de dos maneras: irregular o constante, según los principios por los que se rija a la hora de asociar ideas simples para construir ideas complejas. En el primer caso, esos principios son cambiantes, débiles e irregulares, y en el segundo, universales y permanentes (T 1.4.4, SB 225). Si bien los principios de la imaginación no respetan el orden original de aparición de las ideas, como ocurre con el caso de la memoria, marcan una tendencia que nos indica cuáles ideas son más apropiadas que otras para unirse entre sí en una idea compleja. Esta tendencia es inherente a la naturaleza humana y puede considerarse como una “especie de atracción”⁴⁰ por medio de la cual conectamos dos ideas en la imaginación (T 1.1.4, SB 12-13 [p. 101]), de tal manera que una lleva naturalmente a la otra (T 1.1.4, SB 10) directamente o por medio de la interposición de otras ideas.⁴¹ Así lo explica Hume:

La mente es incapaz de fijarse constantemente sobre una idea por mucho tiempo y, por más esfuerzos que haga, nunca podrá conseguir tal constancia. Sin embargo, y por cambiantes que puedan ser nuestros pensamientos, estos cambios no se producen absolutamente sin regla ni [método]. La regla por la que proceden consiste en pasar de un objeto a otro semejante, contiguo o producido por él. Cuando se presenta una idea a la imaginación, cualquier otra idea unida por esas relaciones sigue naturalmente a aquélla y aparece con mayor facilidad gracias a esta mediación (T 2.1.4, SB 283 [p. 454]).

Como puede notarse en la cita, los principios universales y constantes de asociación son tres: la semejanza, la contigüidad en el tiempo y/o el espacio, y la causalidad. Hume sostiene que sus efectos son evidentes, pero escapa a nuestra capacidad determinar sus causas, las que provienen de cualidades originales de la mente que no pretende explicar (T 1.1.4, SB 13). Esos efectos son de vital importancia para construir nuestro sentido de realidad, para mantener la coherencia en el pensamiento y la expresión, y para orientarnos en el mundo, por eso los principios de asociación son el “cemento del universo” (ABST, SB 662). Como hemos visto, las percepciones son diferentes entre sí, distinguibles y separables, y pueden existir de forma independiente. Lo único que establece un lazo entre los pensamientos es esta cualidad natural que genera una atracción entre ellas, de ahí su relevancia:

Será fácil considerar qué vastas consecuencias tendrán estos principios sobre la ciencia de la naturaleza humana, si tenemos en cuenta que en lo que respecta a la mente, estos son los

⁴⁰ A raíz de esta expresión, muchos intérpretes han establecido una analogía entre los principios de asociación y la ley de gravedad. Sin embargo, Owen considera que es necesario ser precavidos acerca de esta analogía entre los tres principios de asociación y las tres leyes de movimiento de Newton. Si bien Hume reconoce la influencia de Newton, el alcance, grado y naturaleza de esa influencia es controvertido, como veremos en el capítulo seis. Vd. *Hume's Reason*, pp. 78-79. Vd. también Demeter, T. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy,” pp. 177-178.

⁴¹ En el Libro II del *Tratado*, Hume señala además que las impresiones de reflexión –puntualmente las pasiones– se asocian entre sí mediante la semejanza. La asociación de ideas y la de impresiones “se apoyan y favorecen entre sí” (T 2.1.4, SB 284 [p. 455]; vd. 2.1.9, SB 305-306).

únicos lazos que mantienen unidas las partes del universo, o nos conectan con cualquier persona u objeto exterior a nosotros mismos (ABST, SB 662 [p. 155]).

Las ideas complejas que son fruto de estos principios de asociación se mantienen unidas por medio de relaciones “naturales,” es decir, entabladas a partir de dichos principios. Estas ideas son más vivaces y estables que otras ideas complejas que surgen cuando la imaginación opera de manera irregular e inconstante, dado que el carácter permanente con que operan los principios “mantiene unidas” a las ideas, brindándonos la posibilidad de manejarnos en un entorno social y natural que se presenta como constante. Esto es particularmente cierto respecto del principio de causalidad, que es el único que puede persuadirnos de la existencia de algo, es decir que nos permite distinguir entre los productos de la mera fantasía y los hechos concretos. La relación causal no sólo conecta ideas entre sí, sino también impresiones e ideas.⁴² Este tipo de asociación surge a partir de una impresión o recuerdo que se presenta a los sentidos o a la memoria, que atrae una idea precisa de la imaginación, la que aparece como algo sólido y real, fijo e invariable. Una experiencia “perfecta” o uniforme,⁴³ surgida a partir de la observación de muchos casos de conjunción constante entre impresiones o ideas de un tipo con ideas del otro tipo, genera la determinación mental que nos lleva a pasar siempre de una impresión de cierto tipo a la idea de su acompañante habitual, sin duda o vacilación alguna (T 1.3.9, SB 110). Por su parte, la contigüidad y la semejanza, por sí solas, tienen una influencia más débil e incierta sobre la imaginación a la hora de aumentar la vivacidad de una idea, pero cuando acompañan a la relación causal, ayudan a fijar las ideas en la imaginación con más fuerza (T 1.3.9, SB 109).

Además de los tres principios de asociación naturales, Hume menciona también otro tipo de relaciones a las que denomina “filosóficas” (T 1.1.5, SB 13-14). Este tipo de relaciones es producto del entendimiento y el juicio, es decir que implica una actitud reflexiva, aunque se funda en los principios de asociación naturales⁴⁴ y en ese sentido, puede considerarse como el efecto de la asociación de ideas en la imaginación (T 1.1.4, SB 13). Las relaciones filosóficas se definen básicamente en términos de comparaciones.⁴⁵ En este caso, se comparan cualesquiera aspectos que se consideren

⁴² En el próximo capítulo veremos ciertas dificultades inherentes a la posibilidad de asociar impresiones con ideas. Vd. IV. 5.

⁴³ Explicaremos con más detalle a qué se refiere Hume por experiencia “perfecta” en el capítulo cinco, V. 3.

⁴⁴ Vd. Perinetti, Darío. “Perceptions and Objects in Hume's *Treatise*.” 38th Annual Hume Society Conference. Edimburgo, 2011 y Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 28-29.

⁴⁵ Hume sostiene que “todo lo que existe en este mundo es juzgado por comparación con otra cosa” (T 2.1.11, SB 323 [p. 503]), y define a una relación como “la inclinación a pasar de una idea a otra,” por ende, “todo lo que fortalezca esa inclinación reforzará también la relación” (T 2.1.9, SB 309 [p. 485]).

pertinentes, sea que estén conectados naturalmente o no. Pero no es posible comparar las ideas hasta tanto no hayan sido asociadas naturalmente, al menos, mediante la semejanza, que es la relación que sienta las bases para la comparación, “dado que no hay otros objetos que admitan comparación sino los que tienen algún grado de semejanza” (T 1.1.5, SB 14 [p. 103]).⁴⁶ Owen agrega que la distinción entre tipos de relaciones puede entenderse también en términos de la involuntariedad o la intencionalidad con que se haga la asociación.⁴⁷

Aunque Hume señala que desde una perspectiva filosófica las ideas pueden compararse de muchas maneras, lo que haría de la enumeración una tarea interminable (T 1.1.5, SB 14), considera que hay siete grandes tipos de relaciones filosóficas, que a su vez pueden subdividirse en dos clases: por un lado, la semejanza, la contrariedad, los grados de una cualidad y las proporciones en cantidad o número, que dependen del contenido. En estos casos, mientras el contenido de las ideas sea el mismo, la relación se mantiene. Por otro lado, la identidad, la causalidad y la contigüidad espacio-temporal, que dependen del modo y orden de presentación de las ideas. En estos casos las relaciones pueden cambiar, aunque las ideas que asocian no cambien (T 1.3.1, SB 69).⁴⁸

Se habrá notado en la enumeración que las tres relaciones naturales pueden funcionar también como filosóficas. Owen da un buen ejemplo de cómo esto es posible: el retrato de mi padre me lleva, por medio de la semejanza, a pensar en mi padre, lo que constituye una relación natural. Pero puedo considerar también el grado de semejanza entre mi padre y el retrato, o el momento de la vida de mi padre en que el retrato se pintó, y así seguir comparando la idea de mi padre con el retrato de diversas maneras. En definitiva, “la relación natural de semejanza me lleva a pensar en mi padre, pero puedo comparar o relacionar filosóficamente la idea del retrato y la idea de mi padre de la manera que quiera.”⁴⁹

⁴⁶ Wayne Waxman explica en detalle cómo y por qué las relaciones filosóficas dependen de las naturales y no a la inversa. Vd. *Hume's Theory of Consciousness*, Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 80-84.

⁴⁷ Vd. Owen, D. “Hume and the Mechanics of Mind,” p. 80.

⁴⁸ Owen sugiere analogar estos dos grandes grupos de relaciones filosóficas con la bipartición entre relaciones de ideas y cuestiones de hecho propuesta en EHU 4. 1-2. Vd. *Hume's Reason*, p. 83. No obstante, Hume abandona la distinción entre relaciones naturales y filosóficas en la primera *Investigación* y menciona únicamente la semejanza, la contigüidad y la causalidad (vd. EHU 3.2).

⁴⁹ Owen, D. *Hume's Reason*, p. 80. La traducción es nuestra.

III. 2. 4. Tipos de razonamiento

Hume define al razonamiento como la comparación y descubrimiento de las relaciones entre ideas (T 1.3.2, SB 73). En algunos casos, esas relaciones se presentan inmediatamente porque los objetos a relacionar están presentes, pero en otros, debemos inferirlas. En los primeros, no se trata propiamente de un razonamiento, porque la aprehensión inmediata se alcanza cuando la relación entre las ideas “salta a la vista desde el principio –o salta, más bien a la mente- y raramente hará falta otro examen” como así tampoco investigación o razonamiento alguno (T 1.3.1, SB 70 [p. 172]). Las relaciones que aprehendemos inmediatamente pueden intuirse, como en el caso de la semejanza, la contrariedad y los grados de una cualidad (T 1.3.3, SB 79); o bien percibirse, como sucede con la identidad y la contigüidad espacio-temporal (T 1.3.2, SB 73). En otros casos, sí es necesario hacer una inferencia para descubrir las relaciones, que pueden ser constantes, cuando se trata de aquellas que dependen de las ideas comparadas (como en las proporciones de cantidad y número); o bien inconstantes, cuando esas relaciones pueden ser cambiadas sin ningún cambio en las ideas, lo que sucede en el caso de los razonamientos probables, típicamente, en la relación causal.

Es importante tener en cuenta que Hume considera a las relaciones mismas como ideas complejas. Esto, a su vez, nos indica de qué manera concibe al razonamiento, dado que no entiende que la consecuencia de la unión entre dos ideas sea una proposición respecto de la cual podamos demostrar que es verdadera, falsa o probable, sino que se trata de una idea compleja. Como sostiene Owen, la inferencia para Hume es una cuestión más de contenido –en tanto las ideas son esencialmente contenidos- que de forma.⁵⁰ En la misma línea, Michael Costa⁵¹ explica que, para Hume, pensar y conocer consisten en la producción, derivación y modificación de entidades de tipo ideal (ideas) antes que de tipo proposicional.⁵² El pensamiento no tiene la forma de proposiciones, no consiste en un reflejo de la estructura del lenguaje en la mente, sino únicamente en asociaciones naturales y relaciones filosóficas entre ideas. Del mismo modo, las ideas tampoco pueden concebirse como proposiciones, sino que, como hemos visto, son representaciones o copias de impresiones, a la manera de imágenes. Estas imágenes no

⁵⁰ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 5.

⁵¹ Costa, Michael. “Hume on the Very Idea of a Relation.” *Hume Studies* vol. 24, N° 1 (1998): 71-94.

⁵² Hume dice que podemos formar una proposición que contenga una sola idea, como en el caso de “Dios existe” (T 1.3.7, SB 96n). Owen aclara que aquí, por “proposición” Hume se refiere a una proposición verbal que puede asociarse con una idea simple que carece de estructura proposicional. Vd. *Hume's Reason*, p. 167.

representan nada parecido a un sujeto y un predicado, ni cuantificadores o conectores lógicos. Tampoco tienen por contenido conceptos, porque son representaciones particulares, aunque pueden funcionar como conceptos o ideas generales (vd. T 1.1.7).⁵³

No obstante, a partir de la producción y manipulación de ideas, la mente puede generar actos de juicio, mediante los cuales adherir a o rechazar entidades con contenido proposicional; actos de comprensión, a través de los cuales comprender lo que se afirma en las proposiciones, y actos de consideración y contemplación de esas proposiciones.

Un razonamiento está compuesto por una cadena de ideas relacionadas entre sí, de ahí que, para Hume, inferir una proposición a partir de otra, y juzgar acerca de la verdad de una proposición, consiste en establecer si la relación entre las ideas en cuestión es adecuada.⁵⁴ Al igual que otros autores modernos, Hume distingue entre dos tipos de razonamiento: el demostrativo y el probable. En el razonamiento demostrativo, la relación entre las ideas se prueba mediante un proceso en el cual se pone de manifiesto que ambas están relacionadas con ideas intermedias, y el eslabón entre cada una de las ideas que llevan de la idea inicial a la conclusión se percibe con certeza y de manera intuitiva.

Lo que caracteriza al razonamiento probable es el hecho de que sólo una de las percepciones está presente a los sentidos o a la memoria, o bien que ambas están ausentes. La conexión que se establece entre las percepciones no es de carácter intuitivo ni demostrativo, sino que se basa en la observación previa de una cantidad de casos donde dichas percepciones se encontraban en una conjunción más o menos constante. A diferencia del razonamiento demostrativo, las relaciones entre las ideas no se perciben con certeza absoluta, sino que se presumen en la mayoría de los casos. No hay una conexión necesaria entre ambas ideas, sino que esa conexión alcanza distintos niveles de certeza de acuerdo con el grado de uniformidad de la conjunción entre ideas del mismo tipo que se haya observado en los casos pasados.

Como los razonamientos probables atañen a las cuestiones de hecho, no hay nada que nos conduzca a pensar que una nueva inferencia vaya a seguir necesariamente los mismos pasos que las conjunciones pasadas, porque en este ámbito no rige el principio de no contradicción (EHU 4.2). Es decir que nada garantiza que un nuevo caso vaya a

⁵³ En el próximo capítulo profundizaremos acerca del modo en que Hume entiende a las ideas generales o abstractas. Vd. IV. 3.

⁵⁴ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, pp. 2-3 y 81. Owen señala que Hume sigue a Descartes y a Locke, quienes abandonan el silogismo como explicación adecuada del razonamiento y lo reemplazan con la concepción de que una inferencia es la percepción de una relación entre dos ideas por medio de una idea o ideas intermedias.

ser igual a los que hemos observado previamente.⁵⁵ Pero cuando los casos observados cuentan con un alto grado de uniformidad, la nueva inferencia se realiza directamente por medio de los principios de asociación, sin la necesidad de usar eslabones intermedios como sucede en los razonamientos demostrativos:

Inferimos inmediatamente una causa a partir de su efecto; y esta inferencia no es sólo una especie verdadera de razonamiento, sino también la más fuerte de todas, y resulta más convincente que si interpusiéramos otra idea para conectar los extremos (T 1.3.7, SB 97n [p. 205]).

Cuando dos clases de objetos se han observado constantemente juntos, la mente los asocia. Una vez que esa asociación se hizo, siempre que tengamos frente a nosotros la impresión o recuerdo de uno de ellos, somos llevados involuntariamente, por la fuerza de los principios naturales de asociación que operan en la imaginación, a la idea del otro. En otras ocasiones, los casos presentan cierto nivel de heterogeneidad. Esto requiere de la consideración consciente de dichos casos, lo que implica compararlos, determinar su grado de semejanza, y deslindar las circunstancias relevantes de las accesorias, entre otras cosas. Esta revisión permite determinar cuál es el grado de probabilidad que puede adscribirse a las creencias que surgen a consecuencia de esas conjunciones. En estas ocasiones es plausible proponer que entran en juego relaciones filosóficas, en tanto se establecen comparaciones y asociaciones deliberadas entre los casos o las ideas que los componen.⁵⁶

A pesar de que la inferencia probable es un producto directo de los principios de asociación que operan en la imaginación, igualmente Hume la considera como un tipo de razonamiento, ya que, como hemos visto, concibe a la razón como un subconjunto de principios estables de la imaginación. La razón no es más que la imaginación cuando actúa mediante principios de asociación universales y constantes.

⁵⁵ De hecho, Hume da cuenta de la concreción de esa posibilidad mediante la noción de experiencia “imperfecta,” que veremos con más detalle en el capítulo cinco. Vd. V. 3.

⁵⁶ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 152. Sin embargo, discrepamos con Owen, quien entiende que este tipo de razonamientos probables no directos es semejante a las inferencias “tradicionales,” con el uso de eslabones intermedios entre la causa y el efecto, ya que considera que la revisión consciente de los casos observados equivale a esas ideas intermedias (p. 149). Sin embargo, Hume es claro en todo momento al decir que la experiencia no puede generar ideas nuevas, por lo tanto, no puede producir los eslabones que oficiarian como transición entre causa y efecto. Por más que recorramos reflexivamente cada uno de los casos, lo que nos lleva a pasar de la causa al efecto no es la experiencia misma sino una determinación mental suscitada a partir de ella. Luego de un análisis pormenorizado, quien reflexiona se inclina a creer en aquella posibilidad que está respaldada por una mayor cantidad de casos uniformes y homogéneos. Pero ese análisis no supone ubicar a los casos como eslabones inferenciales intermedios. Estos dos modos de llevar a cabo la inferencia probable se vinculan con las actitudes reflexiva y prerreflexiva que veremos en el capítulo cinco. Vd. V. 5.

III. 2. 5. Los difusos límites entre la simplicidad y la complejidad de las ideas

En el próximo capítulo nos ocuparemos de explicar cómo está compuesta la experiencia en tanto contenido mental a partir de los elementos y tipos de relaciones que acabamos de describir. Pero antes, nos resta dar cuenta de una última dificultad que surge al momento de distinguir entre ideas simples y complejas. Es necesario tener en cuenta esta dificultad para determinar si tiene incidencia o no en la interpretación de la experiencia que proponemos, la que, como hemos indicado al comienzo del capítulo, se entiende en términos de ideas complejas. Anteriormente señalamos que Hume hace una distinción entre percepciones simples y complejas a partir de la posibilidad de su separabilidad. Una impresión o idea simple es una entidad mental que no tiene aspectos distinguibles ni, por lo tanto, separables. Sin embargo, Hume no se detiene a explicar en qué consiste la “simplicidad” de las percepciones simples, aunque sí deja en claro que la separabilidad no debe entenderse únicamente en términos espaciales. Hay impresiones que existen y aún así no ocupan un lugar en la extensión, como las pasiones o las percepciones olfativas y gustativas. Eso no impide que estas percepciones no espaciales puedan entablar relaciones con las que sí ocupan un lugar (vd. T 1.4.5, SB 236).⁵⁷

Varios especialistas han notado la vaguedad de Hume a la hora de explicar en qué consiste la simplicidad de las percepciones.⁵⁸ Al parecer, las impresiones e ideas simples deben entenderse en términos de “átomos” de la percepción, es decir de ideas o impresiones de cualidades particulares. Esta interpretación se funda en pasajes en los que Hume hace alusión a los rasgos que se combinan para componer ideas complejas:

Las percepciones simples (impresiones o ideas) son tales que no admiten distinción ni separación. Las complejas son lo contrario que éstas, y pueden dividirse en partes. Aunque un color, sabor y olor particulares sean cualidades que estén todas unidas en esta manzana, por ejemplo, es fácil darse cuenta de que no son lo mismo, sino que, por lo menos, son distinguibles unas de otras (T 1.1.1, SB 2 [p. 88]).

Sin embargo, Barry Stroud observa atinadamente que, en este pasaje, Hume no está señalando estrictamente que el color, el sabor y el olor sean impresiones o ideas simples, sino que la percepción “manzana” es compleja porque puede descomponerse a su vez en otras percepciones que no necesariamente son simples, sino que podrían a su

⁵⁷ Volveremos sobre esta cuestión en el capítulo seis, vd. VI. 4. 1.

⁵⁸ Entre otros, podemos mencionar a Flage, Daniel. “Perchance to Dream. A Reply to Traiger.” *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 173-182, esp. pp. 176-178; Stroud, B. *Hume*, p. 20; Baier, A. *A Progress of Sentiments*, p. 34; Broughton, J. “Impressions and Ideas,” pp. 54-55 y Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 16-18. Waxman, por su parte, considera que la distinción entre ideas simples y complejas en términos de separabilidad es sutil y sofisticada antes que ser ingenua o estar mal definida. Vd. *Hume’s Theory of Consciousness*, pp. 42-43.

vez descomponerse hasta llegar a impresiones o ideas simples. Stroud señala que el problema es que Hume no ofrece una pauta o criterio que nos permita asegurarnos de que nos hemos topado con esa entidad mental indivisible.⁵⁹ Más precisamente, como indica Ruth Weintraub,⁶⁰ lo que Hume no ofrece es un criterio conceptual que nos permita reconocer ese tipo de entidad, es decir, que la defina como un concepto no analizable. Por el contrario, Hume se inclina por una definición de tipo fenomenológico, que entiende a las percepciones simples, como acabamos de observar, en términos de “átomos” o *minima sensibilia*. Esta definición genera una serie de dificultades que veremos a continuación.

La comprensión de las percepciones sensibles simples como “átomos” reaparece en la segunda parte del Libro I del *Tratado*, donde Hume se ocupa de las ideas de tiempo y espacio, e identifica los puntos espaciales mínimos de textura y color como simples e indivisibles (T 1.2.1, SB 28),⁶¹ y también cuando habla de percepciones no espaciales - tanto sensibles como relativas a las pasiones- simples, en tanto pueden registrarse en puntos temporales mínimos de percepción. Para ser considerado simple, un momento en la escucha continua de un sonido o en la percepción de una pasión debe poder ser separable por medio de la imaginación, al igual que lo es la textura del color (T 1.1.7 n5 SB 637; 2.1.2.1, SB 277).⁶² Sin embargo, y a pesar de ratificar su definición de la simplicidad, Hume nuevamente contempla la posibilidad de que aquellos puntos que en apariencia resultan mínimos sean susceptibles de ulteriores subdivisiones:

Un microscopio, o un telescopio, que hacen visibles tales partículas [de los cuerpos distantes], no producen nuevos rayos de luz, sino que se limitan a desmenuzar los rayos que en todo momento fluían de ellas, parcelando de este modo impresiones que a simple vista parecían simples e indivisibles y alcanzando además un *minimum* antes imperceptible (T 2.1.1, SB 28 [p. 119]).

La lectura de este pasaje no debe llevarnos a afirmar que Hume aboga por la divisibilidad infinita de las percepciones espaciales y temporales, porque justamente lo que busca en la segunda parte del Libro I del *Tratado* es eliminar esa posibilidad.⁶³ Sin embargo, el criterio fenomenológico no ofrece una forma clara de reconocer cuándo estamos ante un mínimo indivisible, porque, al parecer, nunca podemos estar seguros de que una percepción no es potencialmente divisible. Sin embargo, lo que Hume deja en

⁵⁹ Stroud, B. *Hume*, pp. 20-21.

⁶⁰ Weintraub, Ruth. “Hume’s Associations.” *Hume Studies* vol. 28, N° 2 (2002): 231-246, esp. p. 239. Vd. Pears, D. *Hume’s System*, p. 20.

⁶¹ Dale Jacquette aclara que, aunque esos puntos espaciales mínimos tienen cualidades sensibles -lo que permite que puedan ser sentidos y representados en la imaginación-, no pueden dividirse sin desvanecerse. Vd. *David Hume’s Critique of Infinity*. Leiden, Brill, 2001, p. 8.

⁶² Vd. Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 17-18.

⁶³ Vd. Jacquette, D. *David Hume’s Critique of Infinity*. Introducción.

claro es que ni los sentidos ni la imaginación pueden ir más allá de cierto punto en la subdivisión de las percepciones. Busca probarlo mediante un experimento mental en el que propone la división y subdivisión de un grano de arena (T 1.2.1, SB 27): al llegar al punto en que las ideas que surgen de la subdivisión sucesiva de la idea del grano de arena no pueden distinguirse entre sí, nos topamos con una idea simple, porque lo simple es indistinguible y, por ende, no susceptible de ser separado en partes.⁶⁴ Al parecer entonces, la simplicidad de las percepciones se origina en las limitaciones inherentes a nuestra mente antes que en razones de tipo metafísico: no podemos percibir mediante los sentidos ni discernir con la imaginación más allá de cierto umbral. Esos límites son los que definen que una percepción pueda considerarse como simple (T 1.2.4, SB 41-42).

Ahora bien, como vimos en el pasaje que acabamos de citar, los límites de la percepción sensible pueden expandirse mediante el uso de instrumentos tales como el microscopio y el telescopio, aunque eso no elimina, por otro lado, que siempre nos topemos con un *minimum* perceptible. La conciencia de la flexibilidad de los límites de la percepción explica, al menos en parte, por qué Hume no puede ofrecer un criterio más específico que nos permita reconocer cuándo estamos ante una percepción simple, aparte de su no perceptibilidad o no separabilidad, a pesar de que ambas sean provisorias en tanto susceptibles de ulterior percepción o separación a través la ampliación de nuestras capacidades mediante el uso de instrumentos.⁶⁵

A la dificultad para encontrar criterios claros en torno a la simplicidad de las percepciones simples es necesario sumarle que incluso una misma entidad mental simple puede albergar distintos aspectos o cualidades que no pueden distinguirse

⁶⁴ Hume también hace un experimento mental para probar las limitaciones de la percepción sensible. En este caso, se trata de una mancha de tinta sobre una hoja, a la que vamos alejando hasta un momento en el que dejamos de percibirla. En el instante previo al momento en que la mancha se desvanece de la percepción, tenemos una impresión simple o *minimum sensibile*, porque no es posible subdividirlo en partes sin evitar que esas partes se vuelvan imperceptibles. Vd. T 1. 2. 1, SB 27. Sin embargo, debe notarse que, al menos en este ejemplo, los criterios para reconocer una percepción simple son diferentes a los de la imaginación: en el caso de la sensibilidad, la impresión simple sería aquella que es visible inmediatamente antes de volverse imperceptible, mientras que en el de la imaginación, la idea simple es aquella que es indiscernible de las ideas que resultan de sus eventuales subdivisiones, es decir que sigue siendo concebible, aunque de manera confusa.

⁶⁵ Waxman considera que el criterio de separabilidad para distinguir entre ideas simples y complejas funciona en teoría, aunque no siempre en la práctica: “en psicología ningún criterio, por más sólido que sea en teoría, es siempre exacto o de aplicación universal.” No obstante, “la noción psicológica de simplicidad de Hume era completamente adecuada para sus propósitos, y la falta de un método riguroso y exacto de reducción no representa obstáculos insuperables a su procedimiento.” *Hume's Theory of Consciousness*, p. 45 (la traducción es nuestra). Por su parte, Flage sostiene que para Hume resulta imposible pensar en una idea simple de manera aislada, es decir, independientemente de su existencia como componente de una idea compleja. Una idea simple no sería más que una abstracción a partir de aquellos aspectos que resultan similares en las ideas complejas. Vd. “Perchance to Dream,” pp. 177-178.

mediante la sensibilidad y la imaginación. Hume alude concretamente a casos tales como el movimiento y el cuerpo movido, la forma y el cuerpo delineado por ella, o la forma y el color, a los que no podemos ver ni imaginar por separado. En estos casos, la distinción es realizada por la razón, mediante la comparación. Para ilustrarlo, propone el ejemplo de una esfera de mármol blanco, en la que no podemos percibir el color sin la forma y viceversa (T 1.1.7, SB 25). La distinción entre ambas cualidades se realiza mediante la comparación de esa esfera con otras figuras: al tener enfrente una esfera de mármol negro, podemos inferir la idea de la forma esférica si en la comparación prestamos atención sólo a la forma, y al observar un cubo de mármol blanco, podemos llegar a la idea de blanco, si atendemos sólo al color.⁶⁶ Por lo tanto, si bien las percepciones simples pueden existir de forma separada, hay aspectos o cualidades de esas percepciones simples que sólo son discernibles a partir de una “distinción de razón” (T 1.1.7, SB 24-25)⁶⁷ aunque no sean distinguibles y separables mediante la imaginación. Las distinciones de razón no expresan la diferencia entre dos percepciones simples, sino entre dos aspectos de una percepción simple, mediante su comparación con otras percepciones y el descubrimiento de una semejanza entre aspectos de ambas, tales como su color o su forma.⁶⁸ Entonces, hay que tener la precaución de no confundir meros aspectos que surgen de distinciones de razón con entidades mentales simples que constituyen elementos componentes de percepciones complejas.

A la luz de estas cuestiones queda en evidencia que no es tan fácil, como puede parecer en una primera lectura, reconocer cuándo estamos ante una percepción simple y cuándo ante una compleja, si pretendemos apoyarnos en el criterio de la separabilidad. Sin embargo, podemos estar seguros de que estamos ante una idea compleja cuando reconocemos la presencia de relaciones naturales o filosóficas entre ideas o conjuntos de ideas.⁶⁹ No obstante, Annette Baier⁷⁰ observa que muchas veces no somos plenamente

⁶⁶ Hume introduce este ejemplo con el propósito de probar que no necesitamos tener previamente la idea abstracta de “esfera” o de “blanco” para reconocer casos de esas ideas, sino que, a pesar de que no podamos discernir esas ideas en la percepción o la imaginación, igualmente pueden surgir por medio de la comparación entre casos concretos. Vd. Jacqueline, D. *David Hume's Critique of Infinity*, pp. 60-61.

⁶⁷ No obstante, en T 1.4.3, SB 221-222 Hume dice que cualidades tales como color, gusto, figura y solidez son distintas entre sí, por lo que puede concebirse que existan separadamente y pueden, en efecto, existir separadamente de cualquier otra cualidad.

⁶⁸ El compatibilizar el principio de que todos los objetos que son diferentes son distinguibles, y todos lo que son distinguibles son separables por medio del pensamiento y la imaginación (T 1.1.7, SB 18) con las distinciones de razón ha generado muchos problemas entre los intérpretes. Don Garrett se ocupa de estos problemas y ofrece una solución satisfactoria en *Cognition and Commitment*, pp. 60-66, que es la que aquí retomamos.

⁶⁹ Tal vez la única excepción en este caso sea la de la relación de semejanza, ya que Hume dice que ideas simples pueden asemejarse en algún aspecto a otras ideas simples, sin que eso signifique que sean

conscientes de las diferencias entre nuestras impresiones e ideas, ni de sus relaciones (vd. T 1.4.2, SB 202-204), a pesar de que los ejemplos que Hume ofrece cuando explica por primera vez en qué consisten los principios de asociación no parecen indicar que esté hablando de asociaciones inconscientes.⁷¹ Pero esa posibilidad no queda descartada de plano, ya que señala que “es evidente que la asociación de ideas actúa tan silenciosa e imperceptiblemente que apenas si nos damos cuenta de ella, y la descubrimos más por sus efectos que por un inmediato sentimiento o percepción” (T 2.1.9, SB 305 [p. 481]). También apela a expresiones como pasajes “suaves” o “transiciones fáciles” (T 1.4.2, SB 204; vd. 1.4.3, SB 220; 1.4.6, SB 254; 2.2.2, SB 339), lo que pone de manifiesto que, como señalamos oportunamente, la asociación natural es más bien involuntaria antes que guiada conscientemente por el reconocimiento de las afinidades que uno encuentra, como ocurre en el caso de las relaciones filosóficas. Uno de los ejemplos más evidentes de asociación inconsciente es el de la creencia en la existencia continua de los objetos o del yo. Esa asociación silenciosa puede volverse consciente si algo o alguien nos llama la atención al respecto, aunque en muchos casos permanece bajo una forma imperceptible.

Estas observaciones nos muestran que la dificultad a la hora de distinguir entre percepciones simples y complejas no pasa simplemente por un problema inherente a la formulación del criterio de la separabilidad, sino que se vincula con cuestiones constitutivas de nuestra capacidad cognitiva: es posible que en muchas ocasiones no estemos al tanto de los procesos mediante los cuales formamos ideas complejas, ni tengamos registro de que algunos de sus componentes se modifican, o incluso, que pasemos por alto la diferencia y separabilidad entre dos o más ideas. Sin embargo, consideramos que esto sucede cuando la asociación tiene lugar entre objetos que generalmente suelen presentarse de manera conjunta, lo que lleva a realizar nuevamente dicha asociación ante la aparición de uno de esos objetos de forma prerreflexiva y la hace “fácil” e “imperceptible.” Como veremos en el próximo capítulo, en los casos en

divisibles. Por ejemplo, el azul y el verde son ideas simples, pero se asemejan más entre sí que el azul con el rojo, aunque su simplicidad excluye toda posibilidad de separación o distinción. Vd. T 1.1.7 n5, SB 637.

⁷⁰ Vd. Baier, A. *A Progress of Sentiments*, pp. 41-43.

⁷¹ De hecho, los ejemplos que propone para ilustrar cómo funcionan estos principios son extraídos de la vida social: relaciones entre padres e hijos, de gobierno y subordinación, etc. Vd. T 1.1.4, SB 12-13.

que se dan conjunciones no frecuentes en el marco de razonamientos probables, la asociación es consciente porque requiere del escrutinio y la reflexión.⁷²

Los inconvenientes que se presentan a la hora de distinguir entre percepciones simples y complejas no tienen tanto impacto en la interpretación de la experiencia que proponemos, como en la utilidad que Hume le asigna al principio de la copia, el que establece, como hemos visto, la relación causal entre impresiones e ideas simples. Cuando Hume critica ciertos términos tradicionalmente usados en filosofía, a raíz de su oscuridad y ambigüedad –tales como poder, sustancia, energía, necesidad o conexión causal-, propone esclarecer su significado mediante la aplicación del principio de la copia: descomponiendo las ideas complejas que esos términos representan en ideas simples, y luego, buscando las impresiones simples que son la causa de esas ideas (EHU 7.4). Ahora bien, si no es posible tener seguridad de cuándo estamos frente a una idea simple, ¿cómo podremos buscar la impresión simple de la que es efecto? Como vemos, la cuestión repercute directamente en problemas relativos al significado de ciertos términos clave de la metafísica que impiden el avance de las ciencias morales, pero no afecta directamente a la experiencia entendida en términos de ideas complejas. Nuestra interpretación no requiere en ningún momento remontarse a las impresiones simples que dieron origen a dichas ideas, porque la función epistémica de la experiencia se desempeña a partir de su aplicación a casos futuros, como tendremos oportunidad de constatar más adelante.⁷³

⁷² Vd. IV. 2. Veremos con más detalle la diferencia entre la experiencia “común,” que se vincula con una actitud prerreflexiva, y la experiencia “filosófica,” relacionada a una actitud reflexiva, en el capítulo cinco.

⁷³ Vd. capítulo cuatro, IV. 6.

Capítulo IV

El origen de la experiencia

*Every event, before experience,
is equally difficult and incomprehensible;
and every event, after experience,
is equally easy and intelligible.*

DAVID HUME. **DIALOGUES CONCERNING NATURAL RELIGION 8.182**

Habida cuenta de la complejidad de la teoría de las percepciones y de la asociación de ideas, a pesar de que a simple vista parece consistir en un planteo relativamente simple, debemos tener presentes todos sus matices y variantes e intentar sortear los distintos escollos que puede llegar a plantear al momento de emprender la tarea de determinar cómo está compuesta la experiencia en tanto contenido mental. En el capítulo anterior hemos visto que no existen criterios infalibles para distinguir entre impresiones e ideas, tipos de ideas, ni percepciones simples y complejas. El mismo Hume se encarga de proponer contraejemplos posibles al principio de la copia, a la distinción entre ideas de la memoria y de la imaginación, y al principio de separabilidad.

Como tendremos oportunidad de precisar en el próximo capítulo, desde una perspectiva epistémica, la experiencia en la filosofía humeana está compuesta por casos o “experimentos” que surgen a partir de la observación directa o indirecta de cierta cantidad de eventos o acciones singulares y particulares pero semejantes, durante un cierto período de tiempo, mediante los cuales es posible establecer o justificar enunciados generales.¹ Lo que nos proponemos examinar aquí es cómo están compuestos esos casos desde una perspectiva genética, a partir de los elementos que componen la “geografía mental” humeana. Esto implica deslindar varias cuestiones que, como dijimos al comienzo del capítulo anterior, no han sido tratadas exhaustivamente en las interpretaciones “restringida” y “conectada” de la experiencia. Hemos anticipado ya que la interpretación que proponemos consiste en afirmar que los casos pueden entenderse en términos de ideas complejas. Para respaldarla, debemos revisar y decidir entre ciertos aspectos clave involucrados en las dos interpretaciones que hemos

¹ Si bien nos estamos centrando aquí en un tipo de experiencia que podemos ubicar en el plano epistémico, en el plano de la acción la observación se sustituye por el desarrollo de cualesquiera acciones concretas similares que, mediante la ejercitación, es decir la reiteración, la uniformidad y la extensión temporal se convierten en una práctica regular, que es lo que da lugar a la experiencia. La equivalencia entre ambos planos resulta plausible si tenemos en cuenta, como hemos indicado en el capítulo anterior, que para Hume las percepciones no sólo son contenidos sino también acciones (vd. III.2). Ofreceremos una serie de pasajes de distintas obras de Hume de donde puede inferirse a qué se refiere por “caso” o “experimento” y profundizaremos acerca de las características de la experiencia de tipo epistémico y de tipo práctico en el próximo capítulo.

reconstruido –restringida y conectada-, con el fin de mostrar por qué nuestra lectura resulta más adecuada que las demás. Entre dichas cuestiones clave se encuentra la de discernir si en la conformación de la experiencia está involucrada la “mera percepción” o la observación, y si la mente es activa o pasiva en dicho proceso; como así también, confrontar las características de las impresiones con los rasgos que Hume le otorga a la experiencia, y determinar cuál es el rol que desempeñan la memoria y la imaginación en su generación y conservación.

IV. 1. La “mera” percepción

A la hora de abordar la cuestión relativa al origen de la experiencia, es importante traer a colación la distinción entre lo que podríamos denominar como “mero” uso de los sentidos y la observación. En los léxicos y diccionarios filosóficos de los siglos XVII y XVIII que revisamos en el capítulo uno se marca una diferencia entre la percepción casi fortuita o involuntaria de los fenómenos, donde lo percibido no recibe ninguna atención particular ni tiene una utilidad posterior, y los actos deliberados de la observación y la experimentación, que implican enfocar la atención de la mente sobre los fenómenos que se presentan ante los sentidos o sobre aquellos que producimos intencionalmente. Lo que hemos denominado como interpretación “restringida” de la noción de experiencia humeana plantea la pasividad mental debido a que comprende al acto de la percepción como un proceso mecánico en el que el mundo se imprime en la mente, antes que como una actividad por medio de la cual ésta discrimina lo que hay en mundo.² Por ese motivo, consideramos que en esta interpretación, la experiencia se vincula más con el “mero” uso de los sentidos que con la observación, ya que no entiende a la percepción en términos de un escrutinio crítico y activo, sino de un proceso en el que la mente es sólo un espectador. Por el contrario, nuestra intención es mostrar que la experiencia es fruto de un proceso complejo donde están involucradas la observación y una serie de actividades mentales. Ahora bien, debemos reconocer que Hume parece hacer cierta concesión a la interpretación que le otorga un rol pasivo a la mente, como se deja entrever en este pasaje:

Todas las clases de razonamiento no consisten sino en una *comparación* y descubrimiento de las relaciones, constantes o inconstantes, que dos o más objetos guardan entre sí. Esta comparación la podemos hacer cuando los dos objetos están presentes a los sentidos, cuando ninguno de ellos está presente, o cuando sólo uno lo está. Si los dos objetos están presentes a los sentidos, junto con la relación, llamamos a *ello* percepción, más bien que razonamiento; y no hay en este caso ejercicio alguno del pensamiento, ni tampoco acción

² Vd. Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*, p. 24.

alguna –hablando con propiedad-, sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles (T 1.3.2, SB 73 [p. 176]). La cursiva es del autor.

A primera vista, es posible interpretar que Hume plantea abiertamente que la percepción sensible no conlleva actividad mental alguna, más que la sola admisión de lo que se presenta a los sentidos. Sin embargo, es necesario hacer una distinción entre la “mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles” y un sentido más amplio de percepción. En ciertos pasajes de su obra, Hume sostiene que la percepción sensible es susceptible de corrección tanto por medio de la experiencia (T 1.3.9, SB 112; T 3.3.1, SB 582; EPM Dial, 51) como de la razón (T 1.2.5, SB 56; 1.3.10, SB 632; EPM 5.41 n24),³ lo que nos puede llevar a afirmar, junto con J. L. Mackie, que la percepción para autores como Locke o Hume no es completamente pasiva, sino que incluye un elemento importante de interpretación inconsciente;⁴ o al menos nos pone en la necesidad de distinguir, como Darío Perinetti, entre dos tipos de percepción: una limitada, como la que menciona Hume en la cita, y otra ampliada, en la que las sensaciones singulares y fluctuantes han sido estabilizadas por la acción del entendimiento y han sido ubicadas en un contexto inferencial más amplio que les da una referencia.⁵ En el capítulo uno vimos que posibilidades semejantes se contemplaban dentro del horizonte de sentidos de la época. Si bien una de las definiciones de la percepción sensible la entiende en términos de la sola capacidad receptiva, Chauvin pone de manifiesto que no es una operación automática, en tanto es necesario que la mente registre o atienda a lo que se imprime en los sentidos, ya que si está absorta en otros pensamientos, los estímulos sensibles (la afección) pueden pasarle desapercibidos. Si bien esta consideración no llega al extremo de proponer que hay una interpretación inconsciente de las afecciones, sí plantea abiertamente la presencia de una actividad

³ Como hemos mencionado ya en el capítulo uno, en la entrada “*Sens*” de la *Encyclopédie* se afirma que la experiencia corrige a la sensación, lo que implica que la percepción puede refinarse y contextualizarse mediante los patrones de casos semejantes observados a lo largo del tiempo. Vd. I. 1. 3.

⁴ Vd. Mackie, J. L. *Problems from Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1976, p. 210. Mackie atribuye esta postura a Locke y a sus principales seguidores, y lo ilustra diciendo que Locke señala que frecuentemente, en los adultos, las ideas son alteradas imperceptiblemente por el juicio. Por ejemplo, si al mirar una esfera blanca sólo recibiéramos pasivamente impresiones, veríamos un círculo sombreado, pero la impresión que inmediatamente tenemos es la de un objeto sólido convexo (vd. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Edición preparada por Sergio Rábade y María Esmeralda García. Madrid, Editora Nacional, 1980, Libro II, capítulo 9, parágrafo 8, pp. 222-224). Hume comparte esta perspectiva en la medida en que sostiene que la experiencia y la razón corrigen la percepción sensible, y alude a una cuestión similar en T 1.4.2, SB 191 (p. 325): “Ni siquiera nuestra vista nos informa de la distancia o externidad (por así decirlo) de una forma inmediata y sin un cierto razonamiento y experiencia, como reconocen los filósofos más razonables.”

⁵ Vd. Perinetti, Darío. “Hume, History and the Science of Human Nature.” *Tesis de doctorado*, McGill University, 2002, pp. 198-209.

mental involucrada en la percepción sensible.⁶

El mismo Hume explícitamente sostiene una definición más amplia de percepción cuando afirma que “[o]diar, amar, pensar, sentir, ver: todo esto no es otra cosa que percibir” (T 1.2.6, SB 67 [p. 169]). En consonancia con esta definición, diversos pasajes del *Tratado* contienen el verbo “percibir” para aludir a pensar, concebir, ser conciente de, o darse cuenta de algo, entre otros significados similares (T Intro, SB xviii; 1.3.12, SB 138; 1.4.2, SB 210; 3.1.1, SB 467; 3.2.5, SB 522; 3.2.6, SB 532; 3.3.6, SB 619). Estos sentidos se vinculan con una de las acepciones del término que mencionamos en el capítulo uno, como aprehensión, conciencia y conocimiento. Hemos notado ya que Hume entiende que las percepciones son también acciones; en ese sentido incluyen las operaciones mentales que acabamos de mencionar, e inclusive, la aprobación y desaprobación moral. Es destacable que Hume califique a percepciones sensibles tales como ver y escuchar como “acciones” (T 3.1.1, SB 456), lo que abiertamente entra en conflicto con la descripción de la percepción que citamos más arriba en términos de “ni tampoco acción alguna (...) sino una mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles.” Para salvar esta inconsistencia, podríamos discriminar entre tipos de actos de la mente, considerando que la percepción puede implicar la simple adopción de un estado mental a partir de la admisión de estímulos de los sentidos –lo que en sí mismo constituye un tipo de actividad, aunque Hume no lo reconozca-, pero que en otros casos, tales como pensar o concebir, se refiere a una clase de actividad generada por la propia mente antes que a consecuencia de movimientos sensibles.⁷ O bien, podríamos plantear que Hume establece implícitamente una diferencia entre sentir y percibir,⁸ entendiendo lo primero como un efecto inmediato de los órganos sensibles, o una consecuencia mental de tal efecto, mientras que lo segundo se refiere a una respuesta activa de la mente que sigue a la sensación, como plantea Chauvin.

No obstante, lo que nos interesa aquí es poner de relieve la diferencia entre “mera” percepción sensible, que podemos calificar de limitado, siguiendo la clasificación de Perinetti, y la observación. Más allá de la posibilidad de la corrección o perfeccionamiento que pueda alcanzar mediante su interacción con otras facultades y

⁶ Vd. I. 1. 3.

⁷ La diferencia entre tipos de acto mental es propuesta por Gary Hatfield en “Activity and Passivity in Theories of Perception: Descartes to Kant.” José Filipe Silva y Mikko Yrjönsuuri (eds.) *Active Perception in the History of Philosophy*. Dordrecht, Springer International Publishing, 2014, pp. 368-389.

⁸ Si bien Thomas Reid es quien plantea explícitamente la distinción entre percibir y sentir, Hatfield señala que esa distinción ya puede encontrarse de hecho en diversos autores anteriores a Reid. Vd. “Activity and Passivity in Theories of Perception,” p. 374.

principios, queremos destacar que el modo en que Hume caracteriza al acto de la “mera” percepción sensible es insuficiente para dar cuenta del carácter de la experiencia, que está estrechamente ligado a la observación.

IV. 1. 1. Percepción, observación y experiencia

Ahora bien, el hecho de que la experiencia se establezca a partir de la observación no implica que podamos prescindir de la percepción sensible, porque, como vimos en el capítulo uno y acabamos de señalar, es innegable que ella está a la base de la observación, en cuanto la observación involucra en cierta forma el uso de los sentidos, ya que parte del reconocimiento de lo que se presenta inmediatamente a la mente a partir de los estímulos sensibles. Desde esta perspectiva, podríamos considerar a la observación como una percepción sofisticada,⁹ en tanto lo que observamos no pasa desapercibido ni es un hecho fortuito, sino que implica un registro consciente de aquello que estamos percibiendo.

Vale aclarar que nos estamos centrando aquí en la observación antes que en la experimentación porque, como veremos en los próximos capítulos, Hume le da preeminencia a la primera por sobre la segunda en el ámbito de la ciencia de la naturaleza humana, aunque no necesariamente en el de la filosofía natural. Esto se debe a que la filosofía moral “tiene, ciertamente, la desventaja peculiar –que no se encuentra en la filosofía natural- de que al [recoger] [*collecting*] sus experimentos [*experiments*] no puede [hacerlo] con una finalidad previa, con premeditación” (T Intro, SB xviii-xix [p. 85]). Si intentásemos replicar una situación propia de la naturaleza humana tal como lo hacemos cuando reubicamos los cuerpos de la misma manera en la que estaban al momento en que observamos que un efecto particular se seguía de la acción que uno ejercía sobre el otro, “es evidente que esta reflexión y premeditación dificultaría de tal forma la operación de mis principios naturales que sería imposible inferir ninguna conclusión correcta de este fenómeno” (T Intro, SB xix [p. 85]). Por esta razón, en el ámbito de la filosofía moral, los “experimentos” se recogen tal como se presentan en el curso normal de los acontecimientos, y no se producen artificialmente desviando ese curso habitual.¹⁰

⁹ No decimos “observación filosófica” porque, como veremos en el próximo capítulo, para tener experiencia no necesariamente debemos seguir el método experimental, pero tampoco alcanza con la “mera” percepción. Vd. V. 4.

¹⁰ Es de destacar que Hume no renuncia a la noción de “experimento” [*experiment*], pero cuando alude en la Introducción al *Tratado* a la diferencia entre filosofía natural y moral, usa verbos tales como *collect* o

Por otra parte, podemos interpretar que el pasaje que citamos en el apartado anterior, en el que presuntamente Hume le otorga un rol pasivo a la mente, no está directamente relacionado con las características inherentes a la percepción, sino que se refiere a un contraste entre ésta y la inferencia. Es decir que la “mera admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles” cuando percibimos tanto los objetos como la relación que los une (T 1.3.2, SB 73 [p. 176]) alude a que la mente es pasiva en cuanto a que no necesita establecer comparación alguna porque ésta “salta a la vista” o es aprehendida inmediatamente, pero eso no equivale a decir que aquello que percibimos pase inadvertido. Por lo tanto, podemos sostener que, en este caso, Hume usa el término “percepción” por oposición a “razonamiento” o “inferencia” pero no por oposición a “observación.” Esto se pone en evidencia cuando retoma el argumento más adelante en el *Tratado*, donde describe esa misma acción como observación antes que como percepción y la opone nuevamente al razonamiento:

Y por lo que respecta a que pueda decirse que las operaciones de la naturaleza son independientes de nuestro pensamiento y razonamiento, he de señalar que yo también admito tal cosa, y que de acuerdo con ello, he dicho que los objetos tienen entre sí relaciones de contigüidad y sucesión; que puede observarse que objetos parecidos tienen relaciones parecidas y que todo esto es independiente y anterior a las operaciones del entendimiento (T 1.3.14, SB 168 [p. 296]).¹¹

Aquí, Hume vincula la idea de la percepción o “admisión pasiva de las impresiones a través de los órganos sensibles” con el hecho de observar, o sea, advertir o registrar lo que se presenta, que en este caso son tanto los objetos como la relación entre ellos, aunque no siempre es así.¹² En otros casos sólo observamos o recordamos uno de los objetos, por lo que, para inferir el que está ausente, sí es necesario que el entendimiento conecte a ambos, lo que, por supuesto, implica salir de la “pasividad.” Es más, en la cita, Hume sostiene que podemos observar que objetos parecidos tienen relaciones

glean up para referirse a los “experimentos” de la filosofía moral. Con esto indica que esos experimentos no se producen artificialmente, sino que se recogen a partir de lo que es asequible a la observación.

¹¹ Si bien Hume se refiere a lo que ya ha dicho, no propone exactamente lo mismo. En el pasaje anterior al que nos remite esta cita (T 1.3.2, SB 176) dice que las relaciones que admitimos pasivamente por medio de los sentidos son la identidad y la contigüidad, mientras que aquí sostiene que son la sucesión y la contigüidad. De cualquier modo, es perfectamente posible pensar que lo que quiere decir es que hay cierto tipo de relaciones (entre ellas, contigüidad, identidad y sucesión) que pueden advertirse inmediatamente. A lo que apunta en ambas citas es a que la causalidad nunca se percibe de esa manera, sino que la inferimos a partir de la experiencia y la determinación mental que ésta genera a pasar de una impresión o idea presente a una idea ausente. No obstante, como veremos a continuación, queremos destacar que para que haya una aprehensión inmediata de relaciones tales como la contigüidad, la identidad y la sucesión, también es necesaria la experiencia.

¹² Por otra parte, en la continuación del pasaje que citamos más arriba (T 1.3.2, SB 73), donde habla de la percepción como “mera admisión pasiva,” reemplaza también “percepción” por “observación.” “Según este modo de pensar, no deberemos admitir como razonamiento ninguna de las observaciones que podamos hacer con respecto a la *identidad* y a las *relaciones de tiempo y lugar*, dado que en ninguna de ellas puede ir la mente más allá de lo inmediatamente presente a los sentidos, sea para descubrir la existencia real o las relaciones de los objetos” (T 1.3.2 SB 73 [p. 176]). Las cursivas son del autor.

parecidas, lo que nos lleva a pensar que la observación, en tanto es un registro atento, nos permite advertir inmediatamente de qué tipo de objetos y relaciones se trata. Esto es posible siempre y cuando, al momento de la aprehensión, lo observado pueda vincularse con otros objetos y relaciones similares ya observados, clasificados y sistematizados, es decir, con otros casos que en función de dicha organización conforman la experiencia, que es la que posibilita ese reconocimiento inmediato. Por lo tanto, detrás de lo que Hume califica como “admisión pasiva” hay un trabajo previo de observación, clasificación y sistematización.

En este sentido, es importante tener en cuenta la relevancia del factor diacrónico, es decir de la extensión temporal, que, como vimos en el capítulo uno, es una de las características fundamentales de la experiencia. Debemos distinguir entre el acto de la percepción sensible, que es inmediato, y la posibilidad de tomar consciencia inmediata de los objetos y relaciones cuando los “admitimos pasivamente” a través de los órganos sensibles.¹³ Desde un punto de vista sincrónico, la consciencia inmediata es posible siempre y cuando dispongamos previamente de las categorías clasificatorias necesarias como para reconocer que esos objetos que se presentan a los sentidos junto con la relación que los une, son un caso de un determinado tipo de relación y/o de objeto. Esas categorías –por llamarlas de alguna manera- se van conformando mediante una interacción entre la práctica misma de la observación y una serie de actividades mentales de sistematización de lo observado. Si bien Hume no pone de relieve explícitamente este contraste entre el aspecto sincrónico y diacrónico del proceso de conocimiento, consideramos que éste se expresa en el ejemplo de Adán, al que apela tanto en el *Resumen* (ABST, SB 650-652) como en la primera *Investigación* (EHU 4.6), entre otros textos. El propósito principal del ejemplo consiste en poner de manifiesto que el poder causal es una relación puesta por la mente antes que un atributo de los objetos, y que no es posible inferir *a priori* esa relación causal, sino a partir de la experiencia, ya que en el ámbito de las cuestiones de hecho no rige el principio de no contradicción. Sin embargo, consideramos que el ejemplo sugiere también algo mucho más profundo, que es lo que estamos proponiendo aquí: la experiencia no sólo desempeña un rol central en las inferencias causales, sino también en un nivel más básico y fundamental, que es el de la inteligibilidad misma del ámbito de las cuestiones

¹³ Recordamos que la “admisión pasiva” se ubica en un contexto en el que Hume está distinguiendo entre tipos de razonamiento (vd. III. 2. 4). En ese sentido, puede decirse que esa captación inmediata de una relación constituye una forma de conocimiento, mientras que el acto de la percepción, considerado en sí mismo, no necesariamente lo es.

de hecho.

Adán, quien está dotado en principio de “facultades absolutamente perfectas” (NHR 1.42 [p. 43]), sin embargo, no puede hacer razonamientos causales porque carece del elemento fundamental, que es la experiencia. Sus facultades racionales y perceptivas son plenas, pero *a priori* le es imposible establecer qué es causa de qué:

Ningún objeto revela por las cualidades que aparecen a los sentidos, ni las causas que lo produjeron, ni los efectos que surgen de él, ni puede nuestra razón, sin la asistencia de la experiencia, sacar inferencia alguna de la existencia real y de las cuestiones de hecho (EHU 4.6 [p. 50]).

¿De qué manera actúa la experiencia para que Adán pueda acceder al conocimiento de las cuestiones de hecho? Al aparecer en el mundo, sólo percibe una sucesión ininterrumpida de objetos indistintos. Antes de estar en condiciones de realizar la inferencia causal, debe poder organizar esos objetos en clases y reconocer tipos de relaciones entre ellos, para luego contar con la posibilidad de identificar secuencias completas de cierto tipo de objetos que se presentan reiteradamente en la clase de relación relevante –en este caso, la causal- con otro tipo de objetos. Hasta que eso no suceda, no podrá inferir que, ante la aparición de una clase de objetos, aparecerá también el otro. “Tal persona, sin mayor experiencia, no podrá hacer conjeturas o razonar acerca de cualquier cuestión de hecho o estar segura de nada, aparte de [lo que] estuviera inmediatamente presente a su memoria y sentidos” (EHU 5.3 [p. 65], vd. 7.27; DNR 2.145-146). Sólo podrá percibir o recordar impresiones sensibles dispersas –las que se presentan de forma inmediata a la mente-, pero no aprehender inmediatamente una relación entre dos clases de objetos, y menos aún, realizar una inferencia. Una vez que Adán “ha adquirido más experiencia y ha vivido en el mundo tiempo suficiente como para haber observado que objetos o acontecimientos familiares están constantemente unidos” la consecuencia es que “inmediatamente infiere la existencia de un objeto de la aparición de otro” (EHU 5.4 [p. 65]). ¿Por qué? ¿Cuál es la diferencia? En un principio no es posible, mediante la sola percepción, diferenciar clases de objetos ni tipificar las relaciones que mantienen entre ellos. Sólo percibimos una sucesión continua de impresiones y eventuales conjunciones que parecen efímeras o arbitrarias. A partir de la práctica de la observación, desarrollada a lo largo del tiempo -lo que constituye en sí misma un tipo de experiencia-, podemos ir conformando clases de objetos y estableciendo tipos de relaciones entre ellos mediante los principios de

asociación natural.¹⁴ Esa actividad de clasificación y reconocimiento es, por supuesto, mental, y nos permite ir conformando una “colección” de casos (EHU 8.7), que sistematizados, dan lugar a la experiencia que cumple un rol en el ámbito epistémico como fundamento o justificación de las creencias. La observación posterior estará condicionada ya por esa suerte de patrones interpretativos que se van conformando en la interacción entre la práctica o ejercicio de la observación misma y la sistematización de los contenidos observados.¹⁵ En este sentido, Wayne Waxman sostiene que la “mera” percepción sensible sólo puede entenderse en términos de inmediatez, por lo que es independiente y previa a todo juicio, pero también a la cultura, al lenguaje e incluso a la observación atenta. Nunca puede ser objeto de nuestro juicio porque “es anterior a todos los efectos de la experiencia y el entrenamiento,” y no es posible pensar en ella intentando aislarla artificialmente de esa experiencia mediante técnicas de introspección.¹⁶ Como sintetiza el personaje de Filón en *Diálogos sobre la religión natural*: “Cada suceso [*event*], antes de la experiencia, es difícil e incomprensible; y cada suceso, después de la experiencia es igualmente fácil e inteligible” (DNR 8.182 [p. 103]).

Así, podemos ver que hay dos tipos de experiencia -uno que opera en el plano de la práctica y otro que pertenece al plano epistémico-, que se complementan y, más aún, que interactúan entre sí. El observar reiteradamente una cantidad y diversidad de situaciones nos permite ir tipificando esas situaciones y los distintos factores que intervienen en ellas. A partir de esta actividad observadora, vamos construyendo un conjunto sistematizado de casos. Esa colección de casos, que conforma la experiencia de tipo epistémico, es la base a partir de la cual formulamos términos y máximas generales que permiten alcanzar mayores grados de perfeccionamiento y refinamiento

¹⁴ En T 2.1.6, SB 293-294 [p. 467], aparece un ejemplo similar al de Adán, pero aplicado a las pasiones: “Resulta evidente, en efecto, que si una persona adulta y de naturaleza igual a la nuestra fuera transportada de repente a nuestro mundo, todos nuestros objetos le pondrían en un gran aprieto, de modo que sería incapaz de encontrar fácilmente el grado de amor u odio, de orgullo o humildad, o de cualquier otra pasión que debiera asignar a esos objetos. Las pasiones varían frecuentemente en razón de principios sin importancia, y aún éstos no proceden tampoco con una regularidad siempre perfecta, especialmente cuando comienzan a actuar. Pero cuando ya la costumbre y la práctica han revelado claramente todos estos principios, y establecido el justo valor de cada cosa, esto deberá ciertamente contribuir a que las pasiones se produzcan con facilidad, y también a guiarnos, por medio de máximas generales y bien establecidas, en las proporciones que debemos guardar al preferir un objeto a otro.”

¹⁵ Catherine Kemp señala que lo que muestra el ejemplo de Adán es el estado originario de indiferencia en que se encuentra la mente humana, en el que cualquier cosa puede ser causa de cualquier otra. La experiencia puede transformar ese estado de indiferencia en creencia, haciendo que la imaginación establezca ciertas relaciones a partir de la observación de la conjunción reiterada de cierta clase de objetos. Vd. “Our Ideas in Experience. Hume’s Examples in ‘Of Scepticism with Regard to the Senses’.” *British Journal for the History of Philosophy* vol. 13, N° 3 (2004): 445-470.

¹⁶ Vd. *Hume’s Theory of Consciousness*, p. 61 (la traducción es nuestra).

de la práctica de la observación, porque al aplicarse a ella, ponen a su disposición un abanico cada vez más amplio de clasificaciones y principios que ofrecen más elementos de discernimiento. Desarrollaremos en profundidad en qué consisten y cuáles son las funciones de estos dos tipos de experiencia en el próximo capítulo. Ahora, nos centraremos en comprender, a partir de la interacción entre los distintos elementos, operaciones y facultades que Hume distingue dentro de su ciencia de la naturaleza humana, cómo está compuesta la experiencia de tipo epistémico, es decir, entendida como una colección de casos observados.

IV. 2. ¿Pasividad o actividad mental?

Como acabamos de constatar, la observación –que es en sí misma una actividad de reconocimiento de lo que se presenta ante la mente- da lugar a una serie de operaciones mentales entre las cuales, además de inferencias –esto es, comparaciones y descubrimiento de relaciones entre ideas-, hay otras como clasificación, reconocimiento de propiedades, deslindamiento de factores relevantes y accesorios, etc. Por este motivo, John Biro señala que, desde la perspectiva humeana, la mente es esencialmente activa: “lo que importa es lo que la mente hace con lo que obtiene, y es esto lo que la ciencia de Hume intenta describir.”¹⁷ Lo que la mente hace es, primeramente, advertir que algunas de sus percepciones comparten ciertas propiedades y mantienen cierta regularidad en su modo de presentación. A partir de allí, tiene lugar la acción tanto de la memoria como de la imaginación, las que –recordamos- son facultades que trabajan con ideas, es decir, con copias de impresiones. Como indicamos en el capítulo anterior, la memoria nos permite preservar una “conexión inseparable” entre las ideas, respetando el orden en el que se presentaron las impresiones de las que esas ideas se derivan (T 1.1.4, SB 12). En la imaginación operan los principios de asociación natural, los que no respetan el orden y posición originales de las percepciones, como en el caso de la memoria. La asociación que tiene lugar en la imaginación se realiza a partir de una tendencia “natural” que nos indica cuáles ideas son más apropiadas que otras para unirse entre sí en una idea compleja. Sin embargo, las operaciones de ambas facultades son, en cierto modo,

¹⁷ Vd. Biro, John. “Hume’s New Science of the Mind.” David F. Norton y Jacqueline Taylor (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009, p. 48. La traducción es nuestra. Por su parte, Yolton afirma que es falso sostener que la mente es pasiva para los así llamados empiristas, ya que los procesos mentales tienen un papel activo y decisivo en la génesis de las ideas tanto para Locke como para Hume. Más aún, sostiene que, en el caso de las percepciones sensibles simples, la mente debe estar atenta a lo que reportan los sentidos o de lo contrario ese reporte pasará desapercibido. Vd. “The Concept of Experience in Locke and Hume,” pp. 54-55, 65-67.

paralelas, ya que los principios de asociación entre las ideas simples “suplen en la imaginación el puesto de esa conexión inseparable con que están unidas en nuestra memoria” (T 1.1.4, SB 12 [p. 101]). Hemos visto sobre el final del capítulo anterior que la asociación no es necesariamente consciente, aunque como observa Baier, puede ser advertida si algo o alguien nos llama la atención al respecto.¹⁸ El hecho de que en muchos casos sea inconsciente no equivale a sostener que la mente permanezca pasiva frente a lo que obtiene por medio de la observación,¹⁹ ya que, tal como Biro propone, si no fuera por la contribución activa de la mente, la mera presencia de esas propiedades y regularidades no sería suficiente para explicar las combinaciones y transiciones que realmente ocurren entre nuestras ideas, ni la génesis de las creencias que de hecho formamos.

Por un lado, hay actividades mentales directamente relacionadas con la observación y por otro, procesos que surgen luego de la observación, aunque, como hemos señalado antes, ambos se influyen mutuamente. Sin embargo, podríamos decir que el puntapié inicial desde un punto de vista adánico u originario lo da la observación, ya que los procesos mentales posteriores necesitan del material que proviene de la observación, aunque los principios operativos mediante los cuales se organiza y asocia ese material son inherentes a la naturaleza humana, y son tan necesarios como la observación para la conformación de la experiencia.²⁰ Las actividades mentales vinculadas con la observación consisten básicamente en identificar las propiedades de los objetos, clasificarlos, y deslindar las circunstancias determinantes de las accesorias. Esto se debe a que lo que observamos no son impresiones sensibles discretas, sino “estados de cosas” (T 2.1.5, SB 287 [p. 459]), es decir, impresiones complejas de nuestra interacción social y con el entorno, que Hume define como actos o eventos compuestos y modificados por muchas circunstancias diferentes (T 1.3.15, SB 175; EPM App 1.6-10).²¹ Por lo tanto, podemos afirmar que la experiencia se origina a partir de impresiones complejas –que no es lo mismo que decir que consiste en impresiones complejas– que observamos y luego la memoria copia directamente como ideas complejas respetando el orden y

¹⁸ Vd. III. 2. 5.

¹⁹ En este sentido, discrepamos con Hatfield, quien considera que la asociación es, en cierto modo, pasiva si es resultado de la formación de un hábito no reflexivo. Aunque señala que puede argumentarse que, en tanto esos procesos asociativos combinan fuentes discretas de estimulación sensible para obtener estructuras tridimensionales, u organizan objetos en clases, constituyen una forma de contribución activa a la percepción de parte del sujeto. Vd. “Activity and Passivity in Theories of Perception,” pp. 380-381.

²⁰ Coincidimos con lo que señala Weintraub, quien afirma que “si la mente comienza sin idea alguna de relaciones, nunca podrá ponerse en marcha, aunque sea capaz de adquirir muchas de ellas.” Vd. “Hume’s Associations,” p. 240 n17 (la traducción es nuestra).

²¹ Nos ocuparemos en detalle de esta cuestión en el próximo capítulo. Vd. V. 2.

posición originales de dichas impresiones, si contamos con los recursos clasificatorios necesarios como para reconocerlas y comprender esa organización original que presentaron. O bien, que observamos, separamos para distinguir aspectos relevantes de accesorios, clasificamos y comparamos, para luego establecer nuevas asociaciones que nos permitan comprender lo que en ellas se presenta, construyendo así ideas complejas diferentes a las impresiones complejas de las que originalmente se derivaron.²²

De esta manera, aquello que cuenta como “caso” puede entenderse como una elaboración mental resultado de la observación,²³ que implica una primera actividad de análisis, reconocimiento y organización de lo percibido. Posteriormente, a partir de la comparación, clasificación e interrelación de los casos por medio de operaciones que se sitúan en el plano del pensamiento, es decir, de las ideas, independientemente ya de todo vínculo con la sensación, podemos construir aquello que cuenta como experiencia de tipo epistémico, la que puede entenderse como “colecciones” de casos sistematizados, con distintos niveles de uniformidad, similitud y homogeneidad: “Estos casos son de suyo totalmente diferentes entre sí, y no tienen más unión que en la mente que los observa y junta sus ideas” (T 1.3.14, SB 165 [p. 292]). Las características de la uniformidad, similitud y homogeneidad son importantes porque cuanto mayor grado alcancen, mayor será el sustento que podamos darle a las generalizaciones que establecemos a partir de los casos y más fuertes serán los hábitos de expectativa que podamos formar. Las colecciones de casos se convierten en patrones que modelan nuestros razonamientos y comportamientos posteriores, e incluso la observación ulterior misma.²⁴ Los patrones pueden funcionar a partir de una operación automática basada en el hábito cuando el nuevo caso es altamente semejante a los que conforman el patrón. Pero si en una nueva situación la semejanza no es tan grande, es necesario establecer cuál es el grado de similitud y aplicar o no los patrones interpretativos con los que contamos. Por lo tanto, además de constituir una colección de casos, la experiencia involucra una conciencia de esa secuencia de casos, que es lo que nos permite realizar una suerte de evaluación acerca de qué es lo que es más probable que suceda, en

²² Por supuesto que es posible separar y trastocar el orden de las impresiones originales con el fin de crear ideas complejas ficcionales o fantasiosas, pero no lo mencionamos aquí porque nos estamos ocupando del ámbito del conocimiento.

²³ Aclaramos que el hecho de que la actividad mental surja directamente de la observación no es lo mismo que decir que la observación debe ser directa. Como veremos en los capítulos que siguen, la observación puede ser directa o indirecta, es decir, mediada a través del testimonio.

²⁴ Cabría preguntarse si la experiencia así entendida no puede equipararse a la “percepción ampliada” de la que habla Perinetti, a la que hicimos mención más arriba. Sin embargo, en ese caso, lo que tenía lugar era una operación correctiva por parte de la razón y la experiencia sobre la percepción sensible, mientras que de lo que aquí estamos hablando es de una mutua conformación de experiencia y observación.

función de los casos a favor y en contra que integran la colección.²⁵ Por otra parte, la experiencia puede incorporar una reflexión sobre los casos de formación de creencias prerreflexivas, permitiéndonos conformar lo que Hume define como “reglas generales.”²⁶ Así, entonces, podemos distinguir dos etapas en la conformación de la experiencia: la primera tiene que ver con la elaboración de los casos o “experimentos” y la segunda, con la construcción de colecciones de casos. Ambos constituyen ideas complejas: las uniones entre ideas –simples o complejas– no dan por resultado proposiciones, sino nuevas ideas complejas.²⁷

Es posible ver más claramente estas dos etapas en la conformación de la experiencia de tipo epistémico cuando Hume se ocupa de explicar el origen de las creencias probables que no alcanzan el grado de “pruebas,” sino que se apoyan en conjuntos de casos que presentan diversos niveles de uniformidad y similitud (T 1.3.12, SB 134-135).²⁸ Los razonamientos probables no se llevan a cabo de manera imperceptible y automática por medio del hábito, sino que, como acabamos de señalar, la heterogeneidad de los casos que integran la colección hace que sea necesario revisar conscientemente cada uno de ellos para determinar su grado de uniformidad y semejanza. En este punto, Hume distingue dos formas que la experiencia adopta en la mente: la primera forma [*first form*] es la consideración por separado de cada uno de los casos que integran la colección y la segunda forma [*second form*] es la unificación, mediante el principio de la semejanza, de un subconjunto de esos casos que resultan similares entre sí, en una sola idea compleja. El subconjunto que cuente con más casos semejantes en su haber conformará una idea que tendrá mayor fuerza y vivacidad que otras que estén constituidas por una menor cantidad de casos y, por lo tanto, nos veremos inclinados a creer en ella.

Bajo la primera forma, cada caso nos presenta una perspectiva [*view*] o imagen [*image*] determinada (T 1.3.12, SB 134; vd. SB 137-138; EHU 6.4) que construimos a partir de la observación.²⁹ Esa imagen no es un “átomo de percepción,” sino una situación

²⁵ Estamos retomando, aunque con algunas salvedades, lo propuesto por Carr, D. en *Experience and History*, p. 33.

²⁶ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 175. Veremos con más detalle en qué consisten las actitudes reflexiva y prerreflexiva en el próximo capítulo. Vd. V. 5.

²⁷ Vd. III. 2. 4.

²⁸ Esto es lo que Hume denomina “experiencia imperfecta,” a la que aludiremos también en el próximo capítulo. Vd. V. 3.

²⁹ A pesar de que Hume se refiere aquí a “views” o “images,” la cuestión de si toda idea es una imagen en sentido estricto es materia de discusión, ya que Hume señala que amar y odiar son también percepciones. Landy parece inclinarse a considerar a las percepciones como imágenes en sentido estricto, ya que sostiene que las ideas e impresiones tienen una cualidad “imaginista” [*imagistic*] (cierto color, matiz o

determinada, que podríamos considerar, como acabamos de ver, como una idea compleja, lo que se expresa claramente por medio de un ejemplo. Hume propone: “supongamos que una larga experiencia me ha enseñado que, de veinte barcos que se hacen a la mar, sólo regresan diecinueve” (T 1.3.12, SB 134 [p. 254]). Aquí, cada caso está compuesto por un conjunto de ideas interrelacionadas que surgen de la observación de cada uno de los barcos que deja el puerto y regresa, hasta llegar a la cantidad de diecinueve, mientras que el caso siguiente sería el del barco que deja el puerto y no regresa. O bien, el caso se conformará directamente a partir de la observación simultánea de los veinte barcos zarmando y, luego, de los diecinueve regresando. Si tomamos esta última opción, debemos haber observado reiteradas veces la escena de los veinte barcos haciéndose a la mar, ya que una “larga experiencia” nos lo enseña, mientras que en la primera interpretación, extraeríamos un promedio a partir de la observación de numerosos barcos que individualmente salen a navegar.³⁰ Lo que nos interesa destacar es que la “imagen” o “primera forma,” antes que consistir en un cúmulo de meros rasgos táctiles, auditivos o visuales aislados —como la interpretación restringida de la experiencia podría sugerir—, nos muestra un tipo particular de objeto desarrollando una clase de acción concreta, es decir que implica ya una elaboración mental de reconocimiento, clasificación y asociación de las percepciones. Más aún, no se trata de una imagen estática,³¹ sino dinámica: supone la observación de una acción durante un lapso determinado de tiempo, ya que comprende el período entre la partida y el regreso de los barcos, y lo que ocurre luego de ese lapso transcurrido es lo decisivo del caso. Luego, Hume agrega:

Pero como frecuentemente repasamos estas ideas distintas de sucesos pasados, con el fin de juzgar un solo suceso que parece inseguro, esta consideración deberá cambiar la *primera forma* de nuestras ideas y reunir las imágenes separadas que nos presenta la experiencia, pues es a *ella* a quien referimos la determinación del suceso particular en cuestión (T 1.3.12, SB 134 (pp. 254-255)). Las cursivas son del autor.

Aquí puede notarse, en primer lugar, que podemos “repasar” esas ideas de sucesos

intensidad) sin la cual esa percepción no sería la que es. Vd. Landy, D. “Hume’s Impression/Idea Distinction,” p. 125. Por su parte, Everson sostiene que si bien hay percepciones que plausiblemente pueden considerarse como imágenes, otras (como desear, amar u odiar), no. Vd. “The Difference between Feeling and Thinking,” pp. 404-405.

³⁰ Aunque esta opción parece más plausible que la de observar veinte barcos zarpar al mismo tiempo en reiteradas ocasiones, el ejemplo parece sugerir esto último, ya que continúa así: “Y supongamos que en este momento veo abandonar el puerto a veinte barcos: la transferencia de mi experiencia pasada a la futura hace que me represente a diecinueve de estos barcos volviendo a salvo, y a uno destruido” (T 1.3.12, SB 134 [p. 254]). De cualquier manera, lo importante es que se considere como caso o unidad que compone la colección, por más que ese caso esté compuesto por la observación de uno o varios individuos u objetos llevando a cabo la misma acción.

³¹ Mounce considera que la experiencia sensible en Hume tiene la forma de una copia o imagen estática, porque sostiene que es un efecto mecánico del mundo en la mente. Vd. *Hume’s Naturalism*, p. 45.

pasados, lo que supone que los casos permanecen en la memoria durante un período considerable de tiempo y es posible acceder a ellos cuantas veces sea necesario para juzgar acerca de alguna situación particular nueva pero similar frente a la cual nos podamos llegar a encontrar. Es decir que la conservación de los casos en la memoria es fundamental a la hora de considerar la función epistémica de la experiencia.³² Si los casos no tuvieran la cualidad de perdurar en la mente y fueran de carácter efímero como las impresiones, no podríamos disponer de ellos a la hora de formular juicios sobre cuestiones de hecho, lo que equivale prácticamente a decir que no estaríamos en condiciones de formular ningún juicio de carácter empírico. Estaríamos limitados, como Adán, a lo que inmediatamente se hace presente a los sentidos. En segundo lugar, la cita nos muestra que, ante una nueva situación que debemos juzgar, esa colección de casos de que disponemos adopta una “segunda forma,” que consiste en su reunión por medio de la imaginación a partir de su concordancia, es decir en base a la relación natural de la semejanza. Los casos, que son en sí mismos ideas complejas, se asocian mediante el principio de la semejanza para componer otra idea compleja:

Estas imágenes concordantes se unen entre sí, haciendo la idea más fuerte y vivaz que una mera ficción de la imaginación, e incluso también más que cualquier otra idea apoyada por un número menor de [experimentos] [*experiments*]. Cada nuevo [experimento] [*experiment*] supone una nueva pincelada que presta más vivacidad a los colores, sin agrandar o multiplicar por ello la figura (T 1.3.12, SB 135 [p. 255]).

Aquellas ideas complejas compuestas por una mayor cantidad de casos semejantes son las que mayor vivacidad cobran, frente a las que presentan otras alternativas posibles pero están apoyadas por una menor cantidad de casos. Esta vivacidad es lo que nos inclina a creer que ese suceso, antes que otros, ocurrirá. Siguiendo el ejemplo, la unificación de las imágenes o casos de los diecinueve barcos que dejan el puerto y regresan, en una única idea, es lo que le hace cobrar a esa posibilidad una fuerza y vivacidad mayores que la idea contraria.³³ Es decir, que bajo la segunda forma, la mayor cantidad de casos semejantes sirve para vivificar la idea de que el barco que ahora estamos viendo zarpar volverá y, en consecuencia, fortalece la creencia en que eso es lo que efectivamente sucederá. Así lo sintetiza Hume:

Sin duda, es evidente que en todas las determinaciones de la mente efectuadas en base a [experimentos] [*experiments*] [contrarios], ésta se divide primero dentro de sí misma y se inclina hacia cada término de la alternativa en función del número de [experimentos] [*experiments*] observad[o]s y recordad[o]s. Esta pugna se decide al final a favor del lado en

³² Nos detendremos en ello más adelante, al analizar el rol de la memoria en la conformación y preservación de los casos que constituyen la experiencia. Vd. IV.6.

³³ Lo mismo ocurriría si el caso está compuesto a partir de la observación de los veinte barcos que zarpan a la vez. Lo que le daría más fuerza a la idea sería la cantidad mayor de casos en los que, de los veinte barcos, regresan diecinueve.

que observamos un número mayor de [experimentos] [*experiments*], pero la fuerza de la evidencia sigue estando disminuida en razón del número de [experimentos] [*experiments*] en contrario. Cada posibilidad componente de la probabilidad actúa en la imaginación separadamente, y es [la colección] [*collection*] mayor de posibilidades [la] que al final prevalece con una fuerza proporcional a su superioridad. (T 1.3.13, SB 154 [pp. 277-278]).

En el caso de que la experiencia sea completamente uniforme, la inferencia, como dijimos, es automática y no hay necesidad de recorrer cada uno de los casos que conforman la colección, sino que se da una transición ininterrumpida entre los casos pasados y lo que esperamos en una situación similar futura, porque la alternativa posible es una sola. Pero cuando hay casos contrarios en la colección, lo que supone que hay más de un desenlace posible para la situación en cuestión, es necesario que la experiencia adquiera esta “segunda forma,” es decir que la mente recorra todos los casos y luego, la imaginación unifique los que son coincidentes, para conformar a partir de ellos “una sola idea o imagen, cuya intensidad y vivacidad estará en proporción del número de [experimentos] [*experiments*] de que se deriva, así como de su superioridad sobre sus antagonistas” (T 1.3.12, SB 140 [p. 260]).³⁴

IV. 3. Ideas abstractas y experiencia

La posibilidad de organizar las ideas en clases o tipos implica, como hemos visto más arriba, disponer de categorías de clasificación bajo las cuales subsumir determinadas percepciones particulares que tengan ciertas características, para posteriormente reconocer nuevas percepciones como pertenecientes a esa clase, en base a la posesión o no de esos rasgos. Estas clases o tipologías no son otra cosa que ideas abstractas o generales. Ahora bien, Hume sostiene que las ideas abstractas no tienen un contenido general, que abarque todo particular posible. No contamos con una idea de hombre que represente hombres de todo tamaño y cualidad, porque una idea no puede representar al mismo tiempo todo tamaño y cualidad humana posible, como así tampoco existe una idea que no represente ninguno en particular. Esta posibilidad queda invalidada en función del principio de la copia: toda idea compleja está compuesta por ideas simples, toda idea simple es copia de una impresión, y “ninguna impresión puede hacerse presente a la mente, sin estar determinada en sus grados de cantidad y cualidad” (T 1.1.7, SB 19 [p. 108]; vd. EHU 12.25). Es decir que todas las impresiones son necesariamente particulares y, por ende, todas las ideas también lo son, ya que “lo que sea verdad de las unas debe reconocerse como verdadero con respecto a las otras” (T

³⁴ En el próximo capítulo veremos la relación entre estos dos tipos de inferencia y dos actitudes: la prerreflexiva y la reflexiva. Vd. V. 5.

1.1.7, SB 19 [p. 109]).

¿Cómo define entonces Hume a las ideas abstractas?

Todas las ideas abstractas no son en realidad sino ideas particulares, consideradas bajo cierto respecto, pero al ser unidas a términos generales son ya susceptibles de representar una extensa variedad, y de contener objetos que, aún siendo semejantes en algunos puntos, están en otros ampliamente separados (T 1.2.3, SB 34 [pp. 127-128]).

Las ideas abstractas son ideas complejas que surgen a partir de la experiencia.³⁵ No sólo involucran una idea particular sino la disposición para traer a la mente un conjunto de objetos semejantes. Para comprender este proceso sin caer en la circularidad que implica afirmar que las ideas abstractas toman parte en la conformación de la experiencia y la experiencia interviene en la formación de las ideas abstractas, es necesario tener en cuenta como lo hicimos más arriba, el factor diacrónico. ¿Cómo explica Hume el origen de las ideas abstractas? Una idea abstracta se construye a partir de las prácticas de la observación y la comparación, mediante las que se descubren semejanzas entre ideas o rasgos de ideas, lo que nos lleva a aplicarles un mismo nombre a todas, a pesar de sus diferencias en otros aspectos. Ese nombre, que Hume llama “término general,” está asociado directamente con una idea determinada que resulta representativa de esa clase.³⁶ Una vez que adquirimos la costumbre de denominar ideas particulares semejantes mediante un término general, se genera una disposición mental por medio de la cual, al escuchar dicho término, revivimos esa idea, como así también la posibilidad de evocar otras ideas semejantes. Hume dice que es casi imposible pensar distintamente en cada una de esas ideas semejantes, aunque sí podemos tener presentes, al menos, algunas de ellas, lo que suele ser suficiente para nuestros razonamientos. La asociación de la idea particular con el término general es lo que le permite alcanzar un significado general, porque la une a la disposición de traer ideas de otros casos particulares semejantes (vd. T 1.1.7.7-10, SB 20-22). De esta manera, la mente puede pensar en generalidades sin tener que apelar a la existencia de ideas indeterminadas de la imaginación.³⁷ Hume lo explica mediante un ejemplo:

Así, cuando se pronuncia el término “caballo,” inmediatamente nos figuramos la idea de un animal blanco o negro, de determinado tamaño y figura; pero como ese término usualmente

³⁵ Vd. Garrett, D. *Cognition and Commitment*, p. 104.

³⁶ En T 2.3.6, SB 425, Hume dice que una idea general o abstracta es comúnmente más oscura que una idea particular, porque las ideas particulares mediante las cuales representamos una noción general no están fijas o determinadas, sino que pueden cambiarse por otras ideas particulares que puedan servir igual en la representación del término general.

³⁷ Vd. Garrett, D. *Cognition and Commitment*, pp. 24-25. Como vimos en III. 2. 3, Garrett sostiene que Hume rechaza la distinción intelecto/imaginación planteada por Descartes y postula a la imaginación como la facultad representativa por excelencia. Por eso da cuenta de la existencia de las ideas abstractas en términos de ideas particulares de la imaginación, mostrando que no es necesario apelar a otras facultades para ello.

se aplica a animales de otros colores, figuras y tamaños, estas ideas, aunque no actualmente presentes a la imaginación, son fácilmente recordadas, y nuestro razonamiento y conclusión proceden como si estuvieran actualmente presentes (EHU 12.20 n34 [p. 185]).

Las ideas abstractas se conforman gradualmente a partir de la práctica de la observación y de la acción de los principios de asociación, para luego ser aplicadas a las observaciones subsiguientes. Si adoptamos nuevamente un punto de vista originario, como el de Adán, primero reconocemos la semejanza a partir de la observación de diversas ideas similares y luego comenzamos a aplicarles el mismo nombre. Tal como sostiene Weintraub, resulta perfectamente posible unir dos ideas semejantes para formar una idea compleja de acuerdo con los principios de asociación, aún antes de contar con la idea abstracta de semejanza y de ser capaces de juzgar que las ideas así unidas son semejantes, porque los principios de asociación son naturales.³⁸ Es decir que la asociación es en primera instancia preconceptual y prerreflexiva. Una vez que contamos con esa idea abstracta, la aplicamos a nuevas observaciones, lo que nos permite reconocer nuevos casos que pueden caer bajo ella, sofisticando cada vez más la observación y la experiencia. Costa lo explica diciendo que podemos reconocer un caso de “distancia” aún sin advertir que se trata de un caso de la relación “distancia,” es decir, aunque no contemos aún con la idea general de “distancia.” Esto último sucede luego de que desarrollamos la disposición a asociar ideas que pueden considerarse bajo el rótulo de dicha relación.³⁹

De esta manera, notamos que si bien la experiencia está compuesta de casos particulares, supone el uso de ideas abstractas al momento de considerar los casos como pertenecientes a determinado tipo o clase. En definitiva, se trata de ideas complejas clasificadas a partir de ideas complejas (las ideas abstractas) y unidas mediante ideas complejas (las relaciones).

IV. 4. Impresiones sensibles versus experiencia

Llegados a este punto, estamos en condiciones de postular que, desde un punto de vista genético, la experiencia de tipo epistémico es el resultado del accionar de principios y facultades inherentes a la naturaleza humana a partir de aquello que surge en la mente “de causas desconocidas.” Esto implica, en primer lugar, que puede entenderse en términos netamente mentales, incluso desde su misma génesis. Sin la intervención de los principios operativos propios de la mente, no podríamos conformar las colecciones

³⁸ Vd. Weintraub, R. “Hume’s Associations,” p. 241.

³⁹ Vd. Costa, M. “Hume on the Very Idea of a Relation,” p. 76.

de casos que ofician como patrones interpretativos que inciden sobre el pensamiento y la conducta. En segundo lugar, al enfatizar que el caso surge a partir de la observación, hemos descartado que sea producto de la “mera” percepción, ya que la observación es una actividad mediante la cual registramos concientemente aquello que se nos presenta.⁴⁰ En tercer lugar, mediante el ejemplo de los veinte barcos que Hume ofrece para describir el modo en que hacemos razonamientos probables ha quedado claro que los casos, antes que consistir en impresiones discretas surgidas a partir de lo que se presenta inmediatamente a la sensación, son ideas complejas, es decir, elaboraciones mentales que implican análisis, comparaciones y asociaciones, con distintos niveles de sofisticación. Por lo tanto, podemos afirmar que la experiencia es el resultado de un proceso cuyo origen, al igual que el de todo episodio o contenido mental, son las impresiones sensibles, pero que dista de poder explicarse meramente en esos términos. Nos detendremos con más detalle en esta última cuestión, para puntualizar algunos elementos más que apoyen nuestra interpretación de la experiencia en términos de ideas complejas antes que de impresiones simples, lo que permitirá erradicar en gran medida los problemas e inconsistencias que la interpretación restringida acarrea. Si bien la interpretación que hemos denominado “conectada” resulta más adecuada, es sin embargo bastante imprecisa, ya que los autores que la proponen tampoco hacen un tratamiento exhaustivo de la noción de experiencia, sino que mencionan al pasar lo que entienden por ella. Por ejemplo, Baier se limita a decir que se trata de “secuencias similares repetidas recordadas (o retenidas de algún modo),”⁴¹ mientras que Loeb señala que la “experiencia perfecta” consiste en la “observación *frecuente* de una conjunción *constante*,” y la imperfecta es “la experiencia que no es perfecta.”⁴² Buckle, por su parte, sostiene que puede entenderse como el “patrón conectado dentro del cual las percepciones se acomodan a lo largo del tiempo.”⁴³ Es decir que ninguno de los especialistas especifica si se trata de secuencias o conjunciones de ideas o impresiones, si esas percepciones son simples o complejas, y de qué manera es posible recordarlas o retenerlas. Creemos que estos no son detalles menores, sino que hacen a la posibilidad de comprender de qué está hablando Hume cuando se refiere a la experiencia. En cierta

⁴⁰ Como veremos en el próximo capítulo, esa aptitud también está presente en los animales, aunque con un menor grado de sofisticación. Vd. V. 4. 1.

⁴¹ Baier, A. *A Progress of Sentiments*, p. 67. La traducción es nuestra.

⁴² Loeb, L. *Stability and Justification*, p. 45. La traducción es nuestra. La cursiva es del autor. Explicaremos en qué consiste la distinción entre experiencia perfecta e imperfecta en el próximo capítulo, vd. V. 3.

⁴³ Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 163. La traducción es nuestra.

manera, nuestra interpretación consiste en una complejización de la interpretación conectada, lo que implica, en buena medida, establecer una serie de precisiones. Pero, además, como consecuencia de estas precisiones, quedará en evidencia que no es posible conciliar esta interpretación con la restringida, como hemos señalado que algunos autores hacen de manera deliberada o no deliberada.⁴⁴

Una de las primeras señales que debe hacernos sospechar de la identificación de la experiencia con las impresiones de sensación es que el mismo Hume, cuando describe las características de las impresiones en la primera parte del *Tratado* y en la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* nunca usa como sinónimo de este tipo de percepciones el término “experiencia.”⁴⁵ Por el contrario, este término apenas aparece, y cuando lo hace, se vincula con la noción de una cantidad de casos pasados semejantes y regulares que han sido observados, lo que es indicio, justamente, de que para Hume una cosa son las impresiones, y otra, la experiencia. Veamos con algo de detalle las ocurrencias de “experiencia” en el contexto de las partes del *Tratado* y la primera *Investigación* a las que hemos aludido, para constatar en qué sentido se usa. Cuando Hume explica el “principio de la copia,” mediante el cual sostiene que toda idea simple se deriva de impresiones simples, afirma que

una tal conjunción constante [de impresiones e ideas], con tal número infinito de ejemplos, no puede surgir nunca del azar; prueba, por el contrario, que las impresiones dependen de las ideas, o las ideas de las impresiones. Para poder saber de qué lado se encuentra esta dependencia, considero el orden de su *primera aparición*, y hallo por experiencia constante que las impresiones simples preceden siempre a sus correspondientes ideas; sin embargo, nunca aparecen en el orden inverso (T 1.1.1, SB 4-5 [p. 91]). Las cursivas son del autor.

Más adelante, señala “hallamos por experiencia que cuando una impresión ha estado presente a la mente aparece de nuevo en ella como idea” (T 1.1.3, SB 8 [p. 96]), ya sea como idea de la memoria o como idea de la imaginación. A propósito de las primeras, sostiene que preservan el orden y posición originales, lo que “viene apoyado por tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes que podemos ahorrarnos la molestia de insistir más sobre esto” (T 1.1.3, SB 9 [p. 97]). Finalmente, al momento de explicar la naturaleza de las ideas abstractas, las define como ideas particulares asociadas a

⁴⁴ En los próximos capítulos intentaremos resolver ciertos problemas que tanto la interpretación restringida como la conectada plantean: el carácter privado de la experiencia, la exclusividad del método introspectivo y la necesidad de un compromiso con presupuestos realistas.

⁴⁵ Carr observa que Hume no usa el término “experiencia” en la primera parte del *Tratado* ni en la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, sino que emplea “impresiones” o bien “sensaciones” en consonancia con lo que Locke llama “ideas de sensación.” Señala que el término “experiencia” aparece más adelante en ambas obras a la hora de explicar el fundamento de las relaciones causales. Sin embargo, eso no lleva a Carr a abandonar la interpretación de la experiencia en términos de “impresiones,” aunque también reconoce que existe un sentido “conectado.” Vd. *Experience and History*, p. 13.

términos generales, que son términos que, por medio del hábito, pueden rápidamente traer muchas ideas particulares semejantes a la mente. Señala que “el modo más adecuado de dar una explicación satisfactoria de este acto de la mente [mediante el cual la costumbre nos hacer recordar un conjunto de ideas particulares similares] consiste en [producir] otros ejemplos análogos,” ya que si bien no podemos dar cuenta de las causas últimas de esas acciones mentales, es suficiente con explicarlas “gracias a la experiencia y la analogía” (T 1.1.7, SB 22 [p. 113]).

En los pasajes que acabamos de citar podemos notar que el término “experiencia” aparece vinculado, como dijimos antes, con una cantidad de casos o ejemplos observados que cumplen un rol justificatorio de lo que Hume está proponiendo. En el primer pasaje, un “número infinito de ejemplos” de “conjunción constante” avala la existencia de una dependencia entre los dos tipos de percepciones, dependencia que la “experiencia constante” muestra que es de las ideas respecto de las impresiones y no a la inversa. En el segundo pasaje, al momento de plantear la existencia de dos tipos de ideas, señala que esa distinción exhaustiva se basa en la “experiencia,” que es la que también avala la naturaleza de las ideas de la memoria como aquellas que preservan el orden y posición originales, ya que eso se manifiesta en “tal cantidad de fenómenos vulgares y corrientes” que hace innecesaria una ulterior justificación. En el tercer pasaje, sostiene que el origen de las ideas abstractas puede comprenderse mejor por medio de la producción de ejemplos similares, lo que equivale a apelar a la experiencia y la analogía. En este último caso, la experiencia se entiende de manera más afín a la experimentación o producción deliberada de hechos antes que a la observación de lo que se presenta. Como hemos visto en el capítulo uno, el sentido de experiencia vinculado con la experimentación también reviste un carácter justificatorio o corroborativo.

En la segunda sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, al distinguir impresiones de ideas, Hume dice que la imaginación puede combinar, modificar, aumentar o disminuir “los materiales suministrados por los sentidos y la experiencia” (EHU 2.5 [p. 34]). Como vemos, nuevamente distingue las impresiones sensibles –los materiales que suministran los sentidos– de la experiencia, lo que nos da un nuevo indicio de que no son sinónimos. A continuación, ofrece una serie de ejemplos que nos sugieren a qué se refiere con cada una. Dice que podemos tener la idea de una montaña dorada mediante la conjugación de dos ideas no contradictorias: montaña y oro, con las que previamente estábamos familiarizados [*acquainted*]. Luego dice que podemos

formar la idea de un caballo virtuoso, a partir de la concepción de nuestro sentimiento interno de virtud, y la forma y figura de un caballo, que es un animal que nos resulta familiar [*familiar*]. Lo que suministra la experiencia parece ser la familiaridad (vd. T 3.3.3, SB 602), que implica reconocer que las ideas pertenecen a determinadas clases, que tienen cierto valor o relevancia para nosotros, y que, en este caso, son producto de la fantasía y no cuestiones de hecho. Hume no se está refiriendo aquí a la experiencia en términos de impresiones discretas, sino más bien a aquello que nos permite reconocer que un caballo es un animal (clasificación), que el oro es un metal valioso (clasificación y valoración), que la virtud es mejor que el vicio (valoración), etc. Estas clasificaciones y valoraciones se van generando, como hemos señalado más arriba, a partir de la observación reiterada de estados de cosas, de su análisis, comparación y asociación, lo que va conformando una “colección” de ideas, para dar lugar a patrones que luego aplicamos a nuevos eventos o fenómenos. Es decir que el sentido que cobra el término experiencia aquí está ciertamente en consonancia con el que aparece en la primera parte del *Tratado* como cantidad de casos observados, ya que se trata de una sistematización de esos casos antes que de una referencia a impresiones sensibles de carácter efímero y fluctuante.

¿Cuáles serían entonces los materiales suministrados por los sentidos? Luego de desarrollar los ejemplos, Hume sostiene que todas nuestras ideas, por más “compuestas o sublimes que sean” se resuelven en ideas simples que son copias de impresiones sensibles (EHU 2.6 [p. 35]). Podemos notar que ambos ejemplos, tanto el de la montaña como el del caballo, se refieren a ideas complejas y no a impresiones. Entonces, en este caso, lo que suministran los sentidos son las impresiones originales de las que las ideas simples se derivan para luego conjugarse y dar lugar a las ideas complejas que se mencionan en el ejemplo. Es decir que las impresiones cumplen un rol estrictamente vinculado con el origen de las ideas simples, en función de la dependencia de las últimas –a partir del principio de la copia- respecto de las primeras, mientras que la experiencia concierne a las ideas complejas: se trata de una elaboración mental de la que forman parte la observación, el reconocimiento y la valoración, además de los principios de asociación, proceso en el cual la cuestión del origen de las ideas simples no está directamente involucrado, ya que en definitiva, lo que observamos en un comienzo, como hemos visto, no son impresiones simples, sino estados de cosas. Para llegar a las impresiones simples debemos realizar un proceso de análisis y descomposición de esos estados de cosas que nos llevan a constatar que los componentes últimos de lo que

observamos son percepciones sensibles discretas. Pero ese análisis no es algo que estemos realizando constantemente, sino sólo cuando existen dudas respecto de la inteligibilidad de las ideas porque su significado se presenta oscuro o ambiguo (vd. EHU 7.4).⁴⁶

Esta distinción entre las impresiones y la experiencia, y el rol que cada una desempeña, nos conducen a revisar cuál es el estatus del principio de la copia. Algunos autores, como Owen, consideran que nos conduce a afirmar que la experiencia se reduce, en última instancia a impresiones sensibles.⁴⁷ Sin embargo, a la luz de lo que acabamos de decir, no consideramos que el principio de la copia deba interpretarse necesariamente como una indicación de que la experiencia se entiende en términos de sensaciones, sino que su función es otra. Por ejemplo, Schmidt señala que lo que Hume busca al aplicar el principio de la copia es alcanzar una comprensión más adecuada de ciertos conceptos - especialmente los filosóficos- mediante su genealogía, para establecer de dónde se derivan y para fijar su definición precisa, antes que plantearlo como un criterio para aceptar o rechazar dichos conceptos.⁴⁸ Garrett, en la misma línea, sostiene que es una “regularidad psicológica general que echa luz sobre procesos cognitivos de formación de conceptos,” y que es “el respaldo para una directiva metodológica acerca de ideas problemáticas,”⁴⁹ ya que ofrece evidencia confirmatoria contra supuestas ideas cuya existencia resulta cuestionable a partir de otras razones.⁵⁰ Por lo tanto, no necesariamente debemos pensar que el principio de la copia debe identificarse con la máxima metodológica que Hume expresa en la Introducción al *Tratado* respecto de no ir más allá de la experiencia (T Intro, SB xvii), lo que podría conducir a una asimilación de la experiencia con las impresiones. Mas aún, considerando las dificultades que mencionamos en el capítulo anterior acerca de la capacidad para distinguir entre percepciones simples y complejas, si hacemos depender dicha máxima metodológica de la posibilidad de remontarnos a las impresiones simples de sensación, esa máxima se vería seriamente debilitada. Por el contrario, como veremos en el capítulo seis,

⁴⁶ Aunque hemos visto que las dificultades que presenta el principio de la separabilidad pone en riesgo la implementación de este método de verificación del significado de las ideas propuesto por Hume. Sin embargo, en EHU no se detiene a considerar las dificultades que surgen al momento de distinguir entre percepciones simples y complejas.

⁴⁷ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 67: “El principio de que las ideas simples se derivan de impresiones es el modo en que Hume expresa la determinación de limitar su investigación a la experiencia.” La traducción es nuestra.

⁴⁸ Schmidt, C. *Reason in History*, pp. 41-42.

⁴⁹ Garrett, D. *Cognition and Commitment*, p. 73.

⁵⁰ Garrett, D. “Hume's Theory of Ideas,” p. 51. Vd. Morris, W. “Meaning(fullness) Without Metaphysics,” p. 445, quien ofrece una interpretación similar del uso del principio de la copia.

sostenemos que debe interpretarse en consonancia con el imperativo de no formular hipótesis que estén desligadas de la observación y la experimentación, mientras que el rol del principio de la copia está vinculado fundamentalmente con una función semántica.⁵¹

IV. 4. 1. Perdurabilidad y repetición

Podría objetarse a nuestra interpretación que así como Hume no usa el término “experiencia” para hablar de impresiones, tampoco lo hace cuando habla de las ideas en los pasajes que hemos revisado en el apartado anterior. Entonces, ¿por qué consideramos más adecuado entenderla en términos de ideas complejas? Porque existen ciertas características que Hume le confiere a la experiencia que no pueden atribuírsele a las impresiones simples, y que nos llevan a inferir que aquello que la compone son ideas complejas. Hemos visto ya que tomar al caso como componente básico de la experiencia nos orienta en la dirección de la interpretación que proponemos. Pero también hay una característica que hemos mencionado cuando vimos el ejemplo de los barcos, vinculada con la temporalidad y la permanencia, que nos conduce hacia el mismo lugar. Veamos con más detenimiento en qué consiste la perdurabilidad para comprender por qué nos permite reafirmar la interpretación de la experiencia en términos de ideas complejas.

Cuando revisamos las características de las impresiones en el capítulo anterior, notamos que son efímeras, inmediatas y están en un fluir constante, mientras que las ideas aparecen una vez que las impresiones se desvanecen y tienen la posibilidad de permanecer en la mente. Esta última cualidad es inherente a las ideas de la memoria, pero también a las ideas de la imaginación que han sido conectadas mediante las relaciones naturales y/o filosóficas.⁵² Esto se debe a que los principios de asociación son estables y universales, lo que les confiere un carácter perdurable a las ideas asociadas

⁵¹ Quienes pusieron de relieve la función semántica del principio de la copia, a la que denominaron “criterio empirista del significado” fueron los empiristas lógicos. Vd., a modo de ejemplo, Ayer, Alfred. *Language, Truth and Logic*. London, Penguin, 1971, capítulo 1. Vd. también Ayer, Alfred. “A Defense of Empiricism.” A. Phillips Griffiths (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, p. 2.

⁵² Si bien Hume no sostiene explícitamente que las relaciones filosóficas dan por resultado ideas complejas perdurables, en tanto este tipo de relaciones depende de los principios de asociación natural, es plausible afirmar que las ideas complejas que se producen por medio de ellas tengan el mismo carácter permanente y estable que el de las que son causadas por la asociación natural.

por medio de ellos.⁵³ Por lo tanto, si, tal como Hume lo expresa en el ejemplo de los barcos, es necesario que los casos estén disponibles para que puedan ser revisados por la mente cuando así lo requiera –lo que ocurre fundamentalmente en los razonamientos probables–, eso implica que deben estar compuestos por ideas complejas, ya que las impresiones, por definición, no pueden perdurar en la mente. Pero la experiencia tampoco puede estar compuesta por ideas simples, ya que lo que les permite a las ideas permanecer es justamente el empleo de los principios de asociación, o bien la conservación de su orden y posición, es decir su contigüidad original en el tiempo y en el espacio, lo que es tarea de la memoria. En este sentido, Hume mismo señala que “la función primordial de la memoria no es preservar las ideas simples, sino su orden y posición” (T 1.1.3, SB 9 [p. 97]), lo que indica ya que hay una correlación preexistente entre las ideas que la memoria conserva.⁵⁴

Por otra parte, en la cuarta sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano* Hume pone de relieve otra característica que marca la diferencia entre las impresiones sensibles y la experiencia, que es la repetición. En esa oportunidad, se pregunta cuál es la naturaleza de la evidencia que nos permite estar seguros acerca de las cuestiones de hecho y existencia “más allá [*beyond*] del testimonio actual [*present*] de los sentidos, o de los registros de nuestra memoria” (EHU 4.3 [p. 48]). La respuesta que da es que toda inferencia respecto de esas cuestiones se funda en la relación causal, y sostiene que “el conocimiento de esta relación (...) surge enteramente de la experiencia, cuando encontramos que objetos particulares cualesquiera están constantemente unidos entre sí” (EHU 4.6 [pp. 49-50]). En primer lugar, podemos notar que al responder la pregunta por la evidencia acerca de las cuestiones de hecho, Hume establece una diferencia entre la experiencia y las impresiones sensibles, ya que de lo contrario, su argumento sería

⁵³ Catherine Kemp sostiene que las ideas complejas que se establecen por medio de la fuerza unificadora y asociativa de las relaciones naturales tienen “una suerte de inercia.” Esas relaciones “permanecen o se preservan en ideas complejas a menos que encontremos una contrariedad genuina en ellas o en nuestra experiencia posterior.” Vd. Kemp, C. “Our Ideas in Experience,” p. 453. La traducción es nuestra.

⁵⁴ Estrictamente, la memoria no es una facultad que asocie ideas, ya que Hume reserva esa tarea a la imaginación. Se limita a preservar aquellas relaciones entre ideas tal como se presentaron en la observación. Esto involucra el problema de plantear cómo es posible que haya relaciones “dadas” a la observación, si toda relación entre ideas tiene lugar en la imaginación. Creemos haber resuelto esta cuestión cuando planteamos la importancia del factor diacrónico en la conformación de la experiencia, que pone de relieve que podemos reconocer inmediatamente relaciones cuando ya hemos atravesado un proceso gradual de conformación de patrones que condicionan la observación futura. Esto nos lleva a considerar que la memoria no sólo preserva las asociaciones que se dan en la observación, sino también aquellas que tuvieron lugar en la imaginación. No obstante, en T 1.4.6, SB 261 (p. 411) Hume dice que la memoria produce “la relación de semejanza entre las percepciones.” Volveremos sobre este tema más adelante, vd. IV. 5.

circular.⁵⁵ Afirma que la inferencia causal es una fuente de conocimiento distinta a los sentidos y la memoria. Esto es así porque, como sabemos, es obra del principio de asociación causal que opera en la imaginación. Pero, además, añade que la relación causal depende a su vez de la experiencia, y no de los sentidos. No puede identificar la experiencia con las impresiones de sensación porque caería en una circularidad si dijera que la inferencia causal que va más allá de los sentidos se funda en los sentidos mismos. En esta ocasión, resalta que la diferencia entre las impresiones sensibles y la experiencia pasa fundamentalmente por una distinción entre la inmediatez de aquello que se hace presente a la sensibilidad en el aquí y ahora, y la repetición, que nos permite reconocer ciertos objetos que se presentan constantemente unidos entre sí. Esta característica nos remite nuevamente al ejemplo de Adán, donde destacamos que a partir de la inmediatez de la percepción sensible no es posible obtener conocimiento sobre las cuestiones de hecho, sino que se necesita la conformación de casos a partir de la observación reiterada, que nos permite gradualmente identificar tipos de percepciones y tipos de conexiones entre ellas, y luego nos habilita a reconocer nuevos casos en base a su semejanza o diferencia con los primeros. En definitiva, nos muestra que el factor temporal es crucial. Así, se pone de relieve que la experiencia se opone al carácter inmediato y efímero de las impresiones sensibles de dos maneras: porque se consolida a través del tiempo mediante la repetición de casos semejantes, y porque los casos perduran en tanto están compuestos por ideas complejas, conformando patrones que condicionan nuestra percepción futura y nos permiten hacer inferencias causales.

IV. 5. La interacción entre la memoria y la imaginación

Nos resta esclarecer una última cuestión en torno al origen de la experiencia de tipo epistémico, que tiene que ver con determinar cuáles son los roles de la imaginación y de la memoria en su conformación. En este punto, cabe marcar una diferencia con el sentido genético de experiencia que hemos reconstruido en el capítulo uno. Allí notamos que en la tradición aristotélico-escolástica la memoria tiene un rol fundamental en la elaboración de la experiencia, ya que es la que se encarga de establecer comparaciones que muestran las diferencias y semejanzas entre los objetos para determinar qué es lo común a todos ellos, unificando diversas percepciones homogéneas en una sola experiencia. Hume, por su parte, le reserva un papel tanto o más relevante a la

⁵⁵ Examinaremos esta aparente oposición entre memoria y experiencia más abajo. Vd. IV. 6.

imaginación, ya que es allí donde tiene lugar la asociación de las ideas que dan lugar a la experiencia, mientras que la memoria cumple un rol eminentemente ligado a la conservación de los contenidos mentales.

Ahora bien, debemos establecer con mayor precisión las tareas propias de cada facultad. Hemos visto que ambas se ocupan de las ideas complejas, y que su actividad es, en cierta forma, equivalente, ya que como señalamos más arriba, los principios de asociación de ideas que operan en la imaginación desempeñan allí la función que tiene la conexión inseparable entre las ideas de la memoria (T 1.1.4, SB 12; vd. 1.3.5, SB 85), en el sentido de que si bien no pueden preservar una conexión de percepciones “dada,” pueden establecer una “nueva” a partir de los mismos materiales que la memoria: las ideas simples, que son copias de las impresiones simples. En otras ocasiones, como veremos, la memoria y la imaginación desarrollan actividades complementarias.

El hecho de que Hume considere que la actividad de la memoria es equiparable en cierta medida con la de la imaginación nos pone en la necesidad de esclarecer algunas cuestiones en torno a la primera de estas facultades. En primer lugar, supone, como hemos visto, la existencia de ideas complejas en la memoria, lo que debería conducirnos a preguntar de dónde provienen, habida cuenta de que los principios de asociación mediante los cuales las ideas complejas se forman actúan en la imaginación (T 1.4.4, SB 225). Es decir que la memoria, por sí sola, no puede formar ideas complejas, sino que éstas permanecen allí como registros de impresiones complejas, pero también pueden alojarse en ella recuerdos de ideas complejas formadas en la imaginación. Al momento de hablar de la relación entre ideas simples y complejas hemos visto que generalmente existe una correlación entre una impresión compleja y una idea compleja, aunque eso no necesariamente ocurre en todos los casos. Así, Hume señala, por un lado, que una idea compleja “deberá surgir de impresiones compuestas [*compound*]]”⁵⁶ y una simple, “de impresiones simples” (T 1.3.14, SB 157[p. 281]), pero por otro, “que muchas de nuestras ideas complejas no tuvieron nunca impresiones que les correspondieran, así como que muchas de nuestras impresiones complejas no están nunca exactamente copiadas por ideas” (T 1.1.1, SB 3 [p. 89]). Las ideas complejas que representan “exactamente” las impresiones complejas son aquellas que la memoria copia directamente y conserva, mientras que las ideas complejas que no surgen de

⁵⁶ Hume no es muy estricto en el uso de la terminología. En ocasiones se refiere a las ideas complejas [*complex*] como compuestas [*compound*]. No hay ninguna indicación en sus obras respecto de que pueda tratarse de dos tipos de ideas distintos. Además, en tanto en este pasaje compara las ideas compuestas con las simples, todo parece indicar que se refiere con ese nombre a las ideas complejas.

impresiones complejas son aquellas que se forman en la imaginación. La memoria puede conservar también este tipo de ideas complejas que no tienen un correlato exacto en impresiones complejas, sino que fueron generadas por los principios de asociación naturales o filosóficos.⁵⁷ De esta manera podemos notar que si bien la memoria y la imaginación tienen roles diferentes, trabajan en algunas ocasiones complementariamente.

Ahora bien, la cuestión de que ciertas ideas complejas que son preservadas en la memoria sean copias directas de impresiones complejas abre un interrogante que no fue planteado abiertamente ni mucho menos resuelto por Hume. Hemos visto que las ideas complejas de la imaginación surgen a partir de la unión de ideas simples mediante los principios de asociación naturales y filosóficos. Pero ¿qué es lo que une a las impresiones complejas? Aparentemente, los principios de asociación sólo trabajan con ideas, no con impresiones, porque tienen su sede en la imaginación, que es una de las dos facultades donde aparecen las ideas. Pero en una ocasión, al hablar de las impresiones de reflexión –puntualmente de las pasiones indirectas-, Hume admite:

es evidente, pues, que existe una atracción o asociación entre impresiones igual que entre ideas, aunque con esta importante diferencia: que las ideas están asociadas por semejanza, contigüidad y causalidad, mientras que las impresiones lo están solamente por semejanza (T 2.1.4, SB 283 [p. 455]).

A esto se añade el hecho de que, al momento de tratar la cuestión de la identidad personal, Hume afirma que la memoria no sólo descubre sino que también puede producir “la relación de semejanza entre las percepciones” (T 1.4.6, SB 261 [p. 411]). Estos pasajes no pueden resultar menos que oscuros al ser contrastados con la doctrina “oficial” de la asociación de ideas que hemos revisado en el capítulo anterior, ya que en ella, Hume sostiene claramente que los principios de asociación no operan en la memoria, sino en la imaginación; y que conectan ideas, no impresiones. Entonces, podríamos preguntarnos si el principio de semejanza mediante el cual se asocian las impresiones de reflexión es el mismo que asocia ideas o no, y si opera en la imaginación o, a la luz de la segunda cita, si puede actuar también en la memoria, a pesar de que tanto la memoria como la imaginación son señaladas como facultades que no tratan directamente con impresiones, sino con ideas, que son sus copias. Tal vez quepa hacer lugar a la excepción si tenemos en cuenta que las impresiones de reflexión son secundarias, y que “surgen por lo general de las ideas” (T 1.1.2, SB 8 [p. 95]), lo que

⁵⁷ Vd. Traiger, Saul. “Flage on Hume’s Account of Memory.” *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 166-172. Traiger añade que también podemos recordar otras ideas relativas a sueños, a contenidos de nuestras fantasías o a contenidos de nuestras reflexiones (p. 170).

podría habilitar su asociación mediante los mismos principios que unen a éstas.⁵⁸ Sin embargo, no se trata de la única excepción, ya que en diversas ocasiones, al hablar de la relación causal, Hume afirma que pueden asociarse tanto dos ideas como una impresión y una idea (vd., a modo de ejemplo, T 1.3.4, SB 82). Estas excepciones acarrearán una serie de consecuencias que resultan contradictorias con la teoría de la asociación de ideas. Si es posible que los principios de asociación trabajen tanto con ideas como con impresiones, eso implica que una idea compleja puede estar compuesta por una combinación de impresiones e ideas, como así también que una impresión pueda ser perdurable, al pasar a formar parte de una idea compleja que es fruto de un principio de asociación natural o filosófica. No estamos seguros de hasta qué punto Hume tuvo presentes estas consecuencias, ya que en ningún momento se detiene a dar cuenta de las excepciones que acabamos de mencionar, como sí lo hizo con los contraejemplos al principio de la copia, y al criterio de la fuerza y vivacidad.

Resulta dificultoso ofrecer una respuesta a las excepciones que hemos señalado sin vulnerar la coherencia de la teoría de la asociación de ideas. Los especialistas no se han ocupado particularmente de intentarlo, sino que se han abocado más a ofrecer soluciones a las excepciones al principio de la copia y al criterio de la fuerza y vivacidad, lo que ha dado lugar a múltiples discusiones que abundan en la literatura secundaria y perduran hasta la actualidad. Sólo nos encontramos en condiciones de ofrecer una solución a la primera excepción, limitando o reformulando la pregunta de qué es lo que une a las impresiones complejas en general, a la cuestión de cómo es posible que una relación sea “dada” a la sensibilidad, es decir, restringiéndonos a brindar una explicación posible de la existencia de impresiones de sensación complejas. Al respecto, y siempre manteniéndonos dentro de los parámetros establecidos por Hume, podemos ofrecer dos alternativas. O bien adoptar una actitud escéptica, sosteniendo que no es posible inquirir sobre la cuestión porque es algo que se presenta a la mente originalmente de esa manera (vd. T 1.3.5, SB 84; 2.1.1, SB 275-276), o bien adoptar una perspectiva diacrónica, como hicimos antes, y suponer que esa aprehensión inmediata de una relación –que es lo que expresa una impresión compleja– es consecuencia de un proceso de refinamiento de la observación y conformación de la experiencia, que luego nos permite reconocer una impresión compleja como tal.

Respecto de la segunda excepción, que implica la posibilidad de asociar impresiones

⁵⁸ Aunque, como hemos visto oportunamente, las impresiones de reflexión pueden también surgir de impresiones de sensación o primarias. Vd. T 2.1.1, SB 275.

con ideas, Hume reconoce que “en esta clase de razonamientos sobre la causalidad empleamos, pues, materiales de naturaleza híbrida y heterogénea que, aún estando conectados, son sin embargo distintos unos de otros” (T 1.3.5, SB 84 [pp. 189-190]). Esos materiales híbridos y heterogéneos son, justamente ideas e impresiones. Lo que busca resaltar esta cita es que, a pesar de que puedan unirse en un razonamiento, preservan sus características distintivas: las impresiones siguen siendo efímeras, inmediatas y fluctuantes, y las ideas, copias perdurables de ellas.

Podemos ofrecer una explicación al respecto adoptando nuevamente una perspectiva diacrónica. Sólo estamos en condiciones de realizar una inferencia causal a partir de una impresión si podemos reconocerla como perteneciente o semejante a una determinada clase de objetos que suelen estar constantemente unidos a objetos de otra clase determinada. Con esto queremos decir que la impresión por sí sola no es suficiente para producir la asociación, sino que requiere del trasfondo de la experiencia, mediante la cual conformamos patrones de percepción que nos permiten ubicar a esa impresión dentro de determinada concatenación regular a la que ya estamos habituados. A partir de la irrupción de la impresión en la mente –por utilizar una expresión humeana-, se “dispara” un mecanismo que ya estaba disponible y que funciona porque contamos con colecciones de casos –los que a su vez son ideas complejas-, que conducen a la imaginación a establecer la asociación entre la impresión inmediata y presente de un objeto, y la idea del objeto ausente que habitualmente lo acompaña. Por lo tanto, si bien la asociación que se establece es híbrida, está respaldada y es posible sólo gracias a la existencia de una colección de ideas complejas que hace inteligible la impresión y la integra dentro de un sistema coherente (vd. T 1.3.5, SB 84). Como vimos en el caso de Adán, y Hume reitera en diversas oportunidades,

cuando se nos presenta un evento u objeto cualquiera, por mucha sagacidad y agudeza que tengamos, nos es imposible descubrir, o incluso conjeturar, sin la ayuda de la experiencia, el suceso que pueda resultar de él o llevar nuestra previsión más allá del objeto que está inmediatamente presente a nuestra memoria y sentidos (...) Pero cuando determinada clase de acontecimientos ha estado siempre, en todos los casos, unida a otra, no tenemos ya escrúpulos en predecir el uno con la aparición del otro y en utilizar el único razonamiento que puede darnos seguridad sobre una cuestión de hecho o existencia. Entonces llamamos a uno de los objetos *causa* y al otro *efecto* (EHU 7.27 [p. 99]). Las cursivas son del autor.

La experiencia es lo que permite reconocer a qué clase pertenece la impresión que percibimos en este momento y compararla con los componentes de los casos que integran nuestra colección mental, con el fin de reconocer la semejanza entre ella y alguno de los componentes de las conjunciones ya observadas que perduran en la mente. Una vez aclaradas las excepciones, nos interesa hacer nuevamente énfasis no sólo en las

funciones paralelas que desarrollan la memoria y la imaginación, sino también en su complementariedad. La memoria interactúa con la imaginación conservando tanto las ideas que copia directamente a partir de las impresiones complejas, como las que se producen mediante los principios de asociación, poniendo ambas a disposición de la imaginación a la hora de hacer nuevas asociaciones y realizar inferencias de tipo probable, como vimos en el ejemplo de los veinte barcos. Esa interacción también puede notarse cuando Hume se ocupa de la cuestión de la identidad personal: “Si no tuviéramos memoria no tendríamos nunca noción alguna de causalidad y, por consiguiente, tampoco de esa cadena de causas y efectos constitutiva de nuestro yo o persona” (T 1.4.6, SB 261-262 [p. 412]). Al conservar y revivir las ideas, la memoria facilita la transición que la imaginación hace entre unas y otras por medio de los principios de asociación. Hume lo explica claramente en este pasaje:

La naturaleza de la experiencia consiste en esto: recordamos haber tenido ejemplos [*instances*] frecuentes de la existencia de una especie de objetos; recordamos también que los individuos pertenecientes a otra especie de objetos han acompañado siempre a los primeros, y que han existido según un orden regular de contigüidad y sucesión con ellos. De este modo, recordamos haber visto esta especie de objetos que denominamos *llama*, y haber sentido esa especie de sensación que denominamos *calor*. Y de la misma manera [traemos a la mente] su conjunción constante en todos los casos pasados. Sin más preámbulos, llamamos a los unos *causa* y a los otros *efecto*, e inferimos la existencia de unos de la de otros. (T 1.3.6, SB 87 [p. 194]). Las cursivas son del autor.⁵⁹

Aquí se pone de relieve cómo la memoria nos permite conservar los casos para luego traerlos a la mente a la hora de hacer inferencias, en este caso, causales. Como notamos en la cita, los casos, antes que consistir en ideas simples, son especies de objetos que se presentan frecuentemente acompañados de otros en un modo y orden determinado. Esto implica, por un lado, el hecho de que cada caso ha sido clasificado mediante ideas abstractas y ha sido relacionado a otros casos que se consideran similares, lo que supone el accionar del principio de la semejanza, pero también el de la contigüidad, al reconocerse y conservarse el orden en que cada individuo se presenta. Finalmente, se pone de relieve la repetición, ya que la constancia de la conjunción en todos los casos es lo que le permite a la imaginación establecer la relación causal entre ellos. Es decir que se hacen presentes los distintos aspectos inherentes a la conformación de la experiencia que hemos ido mencionando hasta el momento, además de ponerse de manifiesto el papel que la memoria y la imaginación desempeñan en ese proceso.

⁵⁹ Si bien en esta cita Hume pareciera estar definiendo abiertamente qué es la experiencia por el modo en que comienza a hablar, en realidad está explicando cómo la experiencia interviene en el modo en que podemos inferir causalmente la existencia de un objeto a partir de otro. Es decir que se limita a explicar cuál es el rol de la experiencia en las inferencias causales, sin detenerse a definir qué es la experiencia propiamente dicha.

Por último, la colaboración entre ambas facultades puede evidenciarse aún más si tomamos en cuenta, como lo hace Weintraub, que los principios de asociación cumplen dos funciones, una de las cuales ha pasado inadvertida a la mayor parte de los comentaristas.⁶⁰ La primera y, tal vez, más evidente, es a la que nos hemos referido aquí anteriormente: la formación de ideas complejas. Pero hay otra función que consiste en evocar, a partir de una idea, otra idea previamente formada y que está, por así decirlo, latente, para conformar una cadena de pensamientos [*train of thought*] (vd. ABST, SB 622; EHU 3.1). Es decir que la asociación de ideas no sólo permite la formación de ideas complejas, sino que también rige el modo en que la mente se mueve de un pensamiento a otro, ya sea porque es semejante a él, o bien porque es contiguo o producido por él (T 1.1.4, SB 11). Esta segunda función de la asociación de ideas expresa nuevamente la complementariedad entre la memoria y la imaginación, ya que las ideas no podrían organizarse en cadenas de pensamientos si no fuera posible conservarlas y traerlas a la consciencia siempre que fuera necesario, para que la imaginación pueda hacer la conexión entre las ideas de manera más fácil.

IV. 6. Memoria vivaz, memoria pasada y experiencia

Como hemos podido notar, la capacidad de conservación de las ideas es una función de la memoria que resulta fundamental para la existencia misma de la experiencia de tipo epistémico, porque es lo que hace posible la perdurabilidad de las colecciones de casos en la mente. Esta función se deja entrever en diversos pasajes del *Tratado*, como por ejemplo, cuando Hume sostiene que “nuestra memoria nos presenta un vasto número de ejemplos [*instances*] de percepciones completamente semejantes entre sí y que vuelven a manifestarse tras diferentes intervalos temporales y luego de considerables interrupciones” (T 1.4.2, SB 208 [p. 346]).⁶¹ Frente a esto, podría objetarse que, tal como Hume lo reconoce explícitamente, no es posible constatar si la memoria conserva efectivamente el orden y posición que tuvieron las percepciones en su primera aparición, porque es imposible hacer presentes las impresiones pasadas -cuyo carácter es efímero- para compararlas con las ideas guardadas en la memoria. Sin embargo, respecto de la experiencia, lo que resulta fundamental es que las ideas complejas que se conservan en la memoria constituyen patrones a los que pueden acomodarse

⁶⁰ Weintraub, R. “Hume’s Associations,” pp. 232-233.

⁶¹ Como veremos en el próximo capítulo, Hume usa los términos “experimento,” “caso” y “ejemplo” de manera intercambiable. Vd. V. 2.

percepciones futuras. Es decir que no tiene tanta relevancia la posibilidad de contrastar esas ideas complejas con las impresiones que les dieron origen, como el hecho de que posteriormente los casos almacenados en la memoria nos permiten observar, comparar y reconocer percepciones como semejantes a o diferentes de ellos, dando lugar así al conocimiento en el ámbito de las cuestiones de hecho.

Sin embargo, en otros pasajes tanto del *Tratado* como de la primera *Investigación*, la relación entre la memoria y la experiencia no se presenta de manera tan clara. En dos citas que hemos transcripto más arriba, Hume marca explícitamente la diferencia entre “las impresiones inmediatas de nuestra memoria y sentidos” y la experiencia, a la que concibe como el fundamento de las inferencias causales que nos permiten ir más allá de la inmediatez del recuerdo y la sensación (vd. EHU 4.3 y 7.27, además T 1.3.6, SB 89-90; EHU 5.21). Al parecer, en el marco de las inferencias causales, la memoria o, más específicamente, los recuerdos, parecen estar más cerca de las impresiones que de los casos que conforman la experiencia, porque Hume está poniendo de relieve la fuerza y la vivacidad -el segundo criterio mediante el cual distingue las ideas de la memoria de las de la imaginación-, por sobre la perdurabilidad y la conservación del orden y posición de las ideas -las restantes características inherentes a la memoria como facultad-, ya que sostiene que “algo presente a la memoria excita a la mente con una vivacidad tal que lo asemeja a una impresión inmediata” (T 1.3.9, SB 108 [p. 221]). La memoria se entiende, entonces, en términos de la “mera repetición de una impresión pasada” (T 1.3.6, SB 88 [p. 195])⁶² y se restringe, en ese sentido, a aquellas ideas complejas que copian impresiones complejas, dejando de lado aquellas ideas de la imaginación que son resultado de los principios de asociación regulares y universales, a las que, como vimos, también conserva. Lo que le interesa a Hume, en esta ocasión, es marcar el contraste de la sensación y el recuerdo respecto de la experiencia, acentuando en el recuerdo la capacidad de reproducir la fuerza y vivacidad que permite de alguna forma actualizar la inmediatez de lo que se ofrece a la percepción, a pesar de que, como sabemos, los recuerdos son ideas y las ideas, por definición, son copias que sólo

⁶² Hasta donde llega nuestro conocimiento, Deleuze es el primer autor en poner de relieve esta característica particular de la memoria, al afirmar que: “La memoria es la reaparición de una impresión bajo la forma de una idea que aún es vivaz (...) El recuerdo es el antiguo presente, no el pasado.” Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. París, PUF, 1953, pp. 103-104. La traducción es nuestra. Por su parte, Saul Traiger observa que el criterio que tiene mayor peso para sostener que las ideas de la memoria pueden ocupar el mismo rol que las impresiones en la inferencia causal es el de la fuerza y vivacidad por sobre el del orden y la posición. Traiger sostiene que los recuerdos constituyen el punto de partida de la inferencia causal porque, al igual que en el caso de las impresiones, no podemos ir más allá de ellas ya que no podemos determinar su origen, al no poder corroborar si respetan el orden y posición de las impresiones de las que se derivan. Vd. “Hume on Memory and Imagination,” p. 64.

aparecen cuando la impresión ya no está. Al equiparar las ideas de la memoria con las impresiones como aquello de lo que nos percatamos inmediatamente, Hume las está diferenciando de la experiencia, que, como hemos visto, no tiene un carácter inmediato sino todo lo contrario, su perdurabilidad es lo que nos permite ir más allá de lo que se presenta a la percepción al realizar inferencias causales. Así, en el contexto de los razonamientos de este tipo, considera que las ideas de la memoria juegan un rol equivalente al de las impresiones:

Aunque en sus razonamientos sobre causas y efectos lleve la mente su examen más allá de los objetos que ve o recuerda, no debe perderlos en ningún caso de vista por completo, ni razonar simplemente sobre sus propias ideas, sin estar combinadas con impresiones o, al menos, con ideas de la memoria, que equivalen a impresiones (T 1.3.4, SB 82 [p. 188]).

En este caso, los recuerdos parecen poder suplir a las impresiones en el rol de brindar una referencia concreta en la que arraigar la relación causal, frente a la posibilidad de continuar buscando las causas de las causas, perpetuando la inferencia *in infinitum*, o bien, de realizar razonamientos meramente hipotéticos o supositivos.⁶³ Esa referencia puede ser provista “por una inmediata percepción de nuestra memoria o sentidos” o más concretamente aún, por “una impresión de la memoria o de los sentidos” (T 1.3.4, SB 83 [p. 188]; vd. EHU 5.7). Es decir que Hume claramente equipara el carácter de un recuerdo o idea de la memoria con el de una impresión, a partir de atribuirle características como fuerza, vivacidad e immediatez. Aparentemente, esas características se aplican a aquellos recuerdos que son recientes y que, por ese motivo, aún conservan en cierta medida las cualidades que les transfieren las impresiones a las que copian: “[un experimento] [*experiment*] reciente y fresco en la memoria nos afecta más que otr[o] en alguna medida olvidado” (T 1.3.13, SB 143 [pp. 264-265]; vd. 1.3.5, SB 85; 1.3.13, SB 154).

Así, al momento de considerar cuál es la relación de la memoria con la experiencia, vemos emerger una aparente contradicción en la noción misma de la memoria.⁶⁴ Para resolverla, es necesario tener en cuenta que Hume plantea una distinción de hecho entre dos tipos de memoria –que emplea, pero no enuncia explícitamente- a la que diversos autores le han otorgado distintas denominaciones. Daniel Flage enuncia la diferencia en

⁶³ Waxman sostiene que una idea siempre será una idea, aunque se asemeje a una impresión respecto del rol que juega en el marco de una inferencia. Es decir que, a pesar de que Hume hable de “impresión de la memoria,” estaría aludiendo a una idea que puede cumplir, en ciertas circunstancias, la misma función que una impresión. Vd. *Hume's theory of Consciousness*, p. 69.

⁶⁴ Jeffrey McDonough afirma que tradicionalmente los intérpretes han considerado que la explicación que Hume ofrece de la memoria en el *Tratado* es inconsistente o notoriamente débil. Sin embargo, otros han intentado ofrecer explicaciones alternativas que permiten resolver esas inconsistencias, como veremos a continuación. Vd. “Hume's Account of Memory.” *Brisith Journal for the History of Philosophy* vol. 10, N° 1 (2002): 71-87.

términos de “memoria vivaz” y “memoria pasada.”⁶⁵ La memoria vivaz se vincula con la posibilidad de tener ideas vivaces y, en ese sentido, es lo que está más cercano a las impresiones. Como vimos, esa vivacidad transmitida por la impresión, de la que el recuerdo es copia reciente, es lo que lo lleva a desempeñar una función similar a la de las impresiones en el marco de los razonamientos causales. La memoria pasada, por su parte, es algo más que una mera réplica de una impresión, y se vincula con la posibilidad de reconocer eventos localizados temporalmente, en tanto las ideas de la memoria contienen una referencia puntual a las impresiones que las causaron. Flage toma en cuenta la objeción de Hume respecto de la imposibilidad de revivir las impresiones para corroborar su correspondencia con las ideas de la memoria, pero sostiene que el mismo Hume suple esa dificultad de otras maneras, por ejemplo, apelando a la coherencia, es decir, corroborando un recuerdo por medio de su correlación con otros, con los recuerdos de otras personas y con documentos escritos (vd. T 1.3.5, SB 628; 1.3.9, SB 107-108; EPM 6.19). Si toda esta evidencia resulta coherente, constituye una prueba de que el pasado fue tal como uno puede recordarlo.⁶⁶ Por su parte, tanto David Pears como Traiger enfatizan, al igual que Flage, que las ideas de la memoria pasada –a las que Pears denomina “remembranzas” [*recollections*]- se caracterizan por contener una referencia precisa al pasado. Cuando recordamos, ubicamos una idea en un contexto temporal, en una secuencia de percepciones. Esto es lo que nos permite distinguir un recuerdo de una idea que puede ser producto de la fantasía o la ficción.⁶⁷ Finalmente, Waxman distingue entre “mera retención” y “memoria auténtica.”⁶⁸ La primera se caracteriza por su vivacidad, lo que le confiere verosimilitud, en el sentido de que es percibida como una presencia real en la mente.⁶⁹ La segunda, que se asemeja a la memoria pasada, involucra además el representarnos ese contenido como pasado, como una imagen de algo que realmente ocurrió, a diferencia de meramente imaginar algo que pudo haber sucedido.

⁶⁵ Vd. Flage, Daniel. “Remembering the Past.” *Hume Studies* vol. 15, N°1 (1989): 236-246. Flage, a su vez, retoma esta terminología de Johnson, Oliver. “‘Lively’ Memory and ‘Past’ Memory.” *Hume Studies* vol. 13, N°2 (1987): 343-359.

⁶⁶ Vd. Flage, D., “Remembering the Past,” pp. 242-243.

⁶⁷ Vd. Pears, D. *Hume’s Theory of the Mind*, pp. 38-39 y Traiger, S. “Flage on Hume’s Account of the Memory,” p. 171.

⁶⁸ Vd. Waxman, W. *Hume’s Theory of Consciousness*, pp. 69-70.

⁶⁹ Esto se vincula con lo que Hume dice respecto de la existencia de la idea “como percepción real de la mente y de la que somos íntimamente concientes.” Por eso mismo, “debe tener la capacidad de conferir a cualquier cosa que con ella se relacione la misma cualidad, llámese *firmeza*, *solidez*, *fuerza*, o *vivacidad*, con que la mente reflexiona sobre ella y se asegura su existencia presente. La idea se encuentra en este caso en el lugar de una impresión y, por lo que respecta a nuestro propósito actual, es exactamente idéntica a una impresión” (T 1.3.8, SB 106 [p. 218-219]). Las cursivas son del autor.

Luego de establecer esta distinción, podemos notar que el primer tipo de memoria tiene un papel más restringido, ligado con los recuerdos recientes que pueden desempeñar el mismo rol que las impresiones a las que representan en las inferencias causales, en tanto conservan aún gran parte de su vivacidad. Suponen una suerte de readmisión o repetición de las impresiones porque se asemejan a ellas en cuanto a su fuerza y vivacidad. Esta característica es la que, como señala Waxman, les da verosimilitud y permite diferenciarlas de las meras fantasías de la imaginación que son producto de la operación de principios de asociación no universales ni regulares. Más que ofrecer una referencia al pasado, como la memoria pasada, ofrecen una referencia a la inmediatez del presente o a aquello que recientemente se ha convertido en pasado. Esto es así porque tanto el rol de las impresiones como el de las ideas vivaces de la memoria en el marco de las inferencias causales consiste en ofrecer un anclaje necesario en el aquí y ahora para evitar caer, como dijimos, en la recursividad al infinito de la cadena causal o bien en meras suposiciones o hipótesis infundadas.

El segundo tipo de memoria, que contiene una referencia precisa al pasado, es el que se vincula estrechamente con la conformación y conservación de la experiencia. En este sentido, es necesario recordar una vez más que la experiencia siempre es relativa al pasado. No se vincula con la inmediatez, sino que se caracteriza por ser un conjunto o colección de casos pasados. Tal como Hume lo enfatiza, “la experiencia es un principio que me [enseña] [*instructs me*] [acerca] de las distintas conjunciones de objetos en el pasado” (T 1.4.7, SB 265 [pp. 416-417]). Se trata de un principio que, por sí sólo, no nos permite extraer conclusión alguna ni produce ninguna idea nueva, sino que es puramente selectivo: nos muestra una serie de casos de objetos similares en relaciones similares de sucesión y contigüidad (T 1. 3. 14, SB 163; vd. 1.3.6, SB 88).⁷⁰ Pero, a su vez, esos casos pasados son el trasfondo necesario para hacer inferencias causales, tan necesario como lo es una impresión o una idea vivaz de la memoria. La experiencia nos permite reconocer que el comportamiento de los objetos sigue patrones uniformes o presenta conjunciones constantes, conectando lo que se presenta a “la estrecha esfera de nuestra memoria y sentidos” con hechos que ocurrieron en otros momentos y lugares (EHU 5.21 [p. 78]), y que conservamos en la memoria pasada. Así como es importante distinguir entre memoria vivaz y memoria pasada, también lo es tener en cuenta que

⁷⁰ Vd. Deleuze, G. *Empirisme et subjectivité*, p. 132. Tal como Deleuze señala, el principio de la experiencia se complementa con el del hábito, que es un principio constitutivo que le permite al entendimiento completar la inferencia causal, al generar la determinación mental que nos lleva a transferir esos casos pasados al futuro.

éstas se articulan o complementan al momento de realizar inferencias causales. Hume sostiene que

nuestras conclusiones derivadas de la experiencia nos llevan más allá de la memoria y de los sentidos y nos aseguran de cuestiones de hecho que ocurrieron en los lugares más alejados y en las épocas más remotas, sin embargo, siempre ha de estar presente a los sentidos [o] a la memoria algún hecho del que podamos partir para alcanzar aquellas conclusiones (EHU 5.7 [pp. 68-69]).

La articulación entre ambos tipos de memoria también se plantea en el *Tratado*, cuando Hume distingue entre dos sistemas de percepciones o “realidades” (T 1.3.9, SB 107-108). El primero está constituido por las impresiones de sensación y de reflexión, y las ideas de la memoria vivaz. El otro sistema está unido a él por relaciones causales y está compuesto por ideas que yacen más allá de lo que los sentidos y la memoria vivaz presentan. Nos permite representarnos partes del universo a las que no podemos acceder por estar distantes en el tiempo o en el espacio, que contienen referencias a eventos o estados de cosas que se ubican en momentos y lugares particulares, como sucede con las ideas de la memoria pasada. Pero las ideas que conforman el segundo sistema no sólo son causadas por recuerdos personales, sino fundamentalmente por impresiones y recuerdos de otros, a los que accedemos a través de la conversación y los libros, es decir, del testimonio.⁷¹ Este rasgo pone en evidencia una cuestión que profundizaremos en los capítulos que siguen, que consiste en que la experiencia está constituida por elementos personales y sociales, y que es posible construir un sistema coherente de “realidades” tanto a partir de los casos que hemos observado directamente y conservamos en la memoria, como de la incorporación de los casos que otros han observado en otros momentos y lugares, que también pasan a ocupar un lugar en la memoria y a integrarse a la colección personal de casos, a partir de su coherencia con ella.

Lo que nos permite traer a la conciencia o revivir desde la memoria pasada alguna secuencia puntual de casos es, como dice Hume, algún hecho presente a los sentidos o a la memoria vivaz, ya sea la observación o el recuerdo reciente de un evento, o las palabras que leemos en algún libro de historia. Si no hay un hecho particular presente a la memoria o a los sentidos, todo el razonamiento quedará carente de fundamento y se reducirá a una mera hipótesis o suposición. Por eso afirma que los dos sistemas de realidades están unidos por relaciones causales. Para acceder a las cuestiones de hecho que no están inmediatamente disponibles, necesitamos de algún elemento del primer

⁷¹ Vd. Flage, Daniel. “Hume on Memory and Causation.” *Hume Studies* 10th Anniversary Issue (1984): 168-188, esp. pp. 175-177.

sistema de realidades que nos conecte inferencialmente con ellas. Aunque no debemos olvidar que, a su vez, desde un punto de vista diacrónico, lo que nos permite reconocer ese hecho presente a los sentidos o a la memoria inmediata es la experiencia misma, ya que sólo si contamos con las clasificaciones y patrones perceptivos relevantes, podemos identificar y ubicar esa percepción en relación con la secuencia puntual de casos correspondiente.⁷²

Hume señala que la inferencia desde la impresión o idea de la memoria vivaz a los casos que constituyen la experiencia y se conservan en la memoria pasada suele hacerse generalmente de manera refleja o prerreflexiva, es decir, inadvertidamente, a partir de la conformación de un hábito. Como vimos al revisar el ejemplo de los veinte barcos, cuando los casos son uniformes, la inferencia es automática y no hay necesidad de recorrer cada uno de ellos, sino que se da una transición ininterrumpida entre los casos pasados y lo que esperamos que suceda en una situación similar futura. Al haber encontrado en todos los casos pasados que dos tipos de objetos, tales como la llama y el calor, han estado siempre unidos, si la llama se presenta nuevamente a los sentidos, la mente es llevada por el hábito a esperar el calor. En estas ocasiones la memoria no participa, por así decirlo, activamente, sino sólo como un reservorio donde las colecciones de casos se conservan. Estas colecciones de casos apoyan implícita o indirectamente la inferencia, ya que ésta resulta inevitable por el hecho de estar ubicada en circunstancias semejantes a cientos o miles de casos anteriores (vd. EHU 5.8). Pero en las inferencias probables que no alcanzan el estatus de “pruebas,” la memoria desempeña un rol activo:

La persona detenida en su camino por un río prevé las consecuencias de seguir adelante: el conocimiento de estas consecuencias le es proporcionado por la experiencia [*experience*] pasada, que le informa de ciertas conjunciones de causas y efectos. Ahora bien, ¿cabe pensar que esa persona se ponga en esta ocasión a reflexionar sobre [alguna] experiencia [*experience*] pasada, [y traiga a la memoria] [*and calls to remembrance*] casos vistos por ella misma, o de los que haya oído hablar, con el fin de descubrir los efectos del agua sobre los seres vivos? Es seguro que no. Ese no es el método que esa persona sigue en su razonamiento. La idea de hundirse está conectada tan estrechamente con la del agua, y la idea de ahogarse con la de hundirse, que la mente efectúa la transición sin ayuda de la memoria. La costumbre actúa antes de que nos dé tiempo a reflexionar (T 1.3.8, SB 103-104 [p. 216]).

Si bien este ejemplo busca ilustrar el modo en que hacemos una inferencia de manera prerreflexiva por tratarse de una situación altamente similar a muchos casos pasados,

⁷² No consideramos que estas observaciones sean contradictorias ni nos conduzcan a la circularidad. Lo que Hume busca enfatizar cuando dice que una inferencia debe comenzar por una impresión o idea vivaz de la memoria es que lo contrario nos lleva al terreno de las meras hipótesis y suposiciones. Lo que buscamos remarcar mediante la adopción de la perspectiva diacrónica es que esas impresiones e ideas vivaces carecen de sentido si no se conectan con un trasfondo preexistente de colecciones de casos, es decir, de experiencia de tipo epistémico.

podemos notar, en el contraste que hace Hume con la situación opuesta, que cuando los casos no son homogéneos y es necesario repasar reflexivamente cada uno de ellos, la memoria tiene el rol activo de revivirlos y ponerlos a disposición de la imaginación para que ésta pueda compararlos y determinar el grado de semejanza entre ellos, extrayendo luego una conclusión. Es decir que su función en esta oportunidad –al igual que en el ejemplo de los barcos- no es sólo la de conservar los casos pasados bajo la forma de colecciones o patrones, sino la de presentar o revivir individualmente cada uno de los casos que componen esa colección. Aquí vemos nuevamente de qué manera la memoria y la imaginación colaboran, aunque podemos ver que esa colaboración puede ser pasiva de parte de la memoria, cuando la inferencia se hace prerreflexivamente por medio del hábito, o bien activa, cuando se requiere de la reflexión para extraer una conclusión.⁷³

Finalmente, cabe aclarar que la noción de memoria pasada no incluye las ideas complejas que resultan de la asociación en la imaginación a partir de los principios naturales o filosóficos, porque estas últimas no necesariamente contienen una referencia a un hecho puntual del pasado, a pesar de que igualmente son fundamentales para la conformación de los casos que integran la experiencia, como así también para la realización de inferencias causales.⁷⁴ Por lo tanto, la función de la memoria que resulta relevante para la conformación y puesta en juego de la experiencia incluye, pero a su vez es más amplia que la memoria pasada, porque comprende además las ideas de la memoria que son producto de la asociación mediante los principios naturales y filosóficos, y que por eso mismo son perdurables. En la cita que acabamos de transcribir, notamos además que la memoria implica, como dijimos al momento de revisar la vinculación entre los dos sistemas de realidades, tanto los recuerdos propios, como los ajenos, ya que puede traer a la consciencia no sólo “casos vistos por ella misma,” sino también casos “de los que haya oído hablar,” lo que ratifica una vez más que la experiencia, incluso desde un punto de vista eminentemente mental, está compuesta tanto por casos observados directamente, como incorporados a partir de las observaciones de otros, indicando que tiene una dimensión social que le es constitutiva.

IV. 7. La pesada herencia de Locke

⁷³ Veremos con más detalles las diferencias entre la actitud reflexiva y prerreflexiva, y su vinculación con la experiencia, en el próximo capítulo. Vd. V. 5.

⁷⁴ Respecto de las ideas de la imaginación, Hume dice en T 1.3.7, SB 97 (p. 207) que esta facultad puede “concebir los objetos en toda circunstancia de lugar y tiempo,” es decir, deslocalizados de una referencia espacio-temporal particular.

Para cerrar, cabe hacer una última reflexión acerca del origen y la persistencia de la definición de la experiencia humeana en términos de impresiones sensibles. Hemos podido constatar en el capítulo anterior que muchos autores, aún en los últimos años, siguen sosteniendo esta interpretación,⁷⁵ mientras que otros la concilian con la interpretación conectada, como por ejemplo Carr.⁷⁶ Ciertos intérpretes adoptan una postura más moderada, como en el caso de Garrett, quien afirma que “en este aspecto [la asociación de ideas], como en muchos otros, la teoría de las ideas de Hume parte de la inspiración lockeana, pero la transforma radicalmente para producir el fundamento de su propia ‘ciencia del hombre’ filosófica.”⁷⁷

Como señalamos al comienzo del capítulo anterior, el origen de la interpretación restringida pasa por asimilar sin más la noción de experiencia en Hume con aquello que Locke define como ideas. Hemos visto que esto ha llevado a los autores que la sostienen a asumir que la experiencia humeana debe ser privada y sólo accesible por medio de la introspección, y a definirla en términos de contenidos mentales actuales, que son el objeto inmediato del pensamiento.⁷⁸ Al respecto, podemos preguntarnos varias cosas: en primer lugar, ¿cuál es la causa de dicha asimilación? En segundo lugar, ¿cuál es la evidencia textual para asimilar la experiencia humeana a las ideas lockeanas? Finalmente, ¿cabe atribuirle a Locke una interpretación de la experiencia únicamente en términos de ideas simples?

La primera cuestión parece obedecer a la necesidad de ubicar a Hume dentro de la así llamada corriente empirista, como vimos en el capítulo uno. Desde una interpretación de la Filosofía Moderna consolidada como relato canónico hasta al menos entrada la segunda mitad del siglo XX, se postulaba que los problemas centrales de la Modernidad se vinculaban con la epistemología, entendiendo al conocimiento en términos de procesos mentales individuales.⁷⁹ A su vez, dentro de este marco, se distinguía entre dos corrientes contrapuestas a partir de cuestiones relativas al origen y fundamentación del conocimiento: el racionalismo y el empirismo. Respecto del origen -que es de lo que nos estamos ocupando en este capítulo- la oposición se entendía en términos de postular o no la existencia de ideas innatas.⁸⁰ Por lo tanto, dado que Hume era uno de los representantes del empirismo, debía oponerse a la posibilidad de que la mente contase

⁷⁵ Vd. III. 2.

⁷⁶ Vd. Carr, D. *Experience and History*, p. 17.

⁷⁷ Garrett, D. “Hume’s Theory of Ideas,” p. 56. La traducción es nuestra.

⁷⁸ Vd. Locke. J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Introducción, parágrafo 8, p. 79.

⁷⁹ Vd. Haakonssen, K. “The Idea of Early Modern Philosophy,” pp. 100-102.

⁸⁰ Vd. Vanzo A. “From Empirics to Empiricists,” pp. 517-518.

con contenidos innatos.

Como es bien sabido, Locke busca en el primer libro del *Ensayo sobre el conocimiento humano* oponerse a esta posibilidad y ofrece una explicación del origen de las ideas mediante su adquisición a partir de “los sentidos,” que “dan entrada a ideas particulares y llenan un receptáculo hasta entonces vacío.”⁸¹ Diversos autores han considerado que Hume siente la misma necesidad que Locke de combatir la posibilidad de la existencia de conocimiento innato y por lo tanto, adhiere sin más a su postura, lo que se expresa en el principio de la copia.⁸² Sin embargo, Hume no parece mostrar tanta urgencia como Locke al respecto y, si bien afirma que la doctrina de las ideas innatas ha sido refutada (T 1.3.14, SB 157-160), también señala que los argumentos de los no innatistas se reducen a mostrar que las ideas están precedidas y son causadas por impresiones, haciendo hincapié en el criterio de la vivacidad para distinguir unas de otras: “si analizamos ahora cuidadosamente estos argumentos [de los anti-innatistas] encontraremos que no prueban sino que las ideas son precedidas por otras percepciones más vívidas” (T 1.1.1, SB 7 [p. 94]). Luego, en el *Resumen*, agrega que “es evidente que nuestras percepciones más fuertes o impresiones son innatas, y que las pasiones naturales, el amor por la virtud, el resentimiento y todas las demás pasiones, surgen inmediatamente de la naturaleza” (ABST, SB 648 [p. 123]; vd. EHU 2.9n). Es decir que al establecer la distinción de los contenidos mentales entre impresiones e ideas, sólo niega el carácter innato de las ideas pero no necesariamente el de las impresiones, mientras que para Locke no hay contenido mental innato alguno.⁸³ Hume ratifica su postura en la primera *Investigación*, al decir que “entendiendo por *innato* lo que es original y no copiado de una percepción precedente, entonces podremos afirmar que todas nuestras impresiones son innatas y que nuestras ideas no lo son” (EHU 2.9n [p. 38], las cursivas son del autor).⁸⁴ Por lo tanto, no es tan evidente que Hume deba alinearse sin más con el anti-innatismo radical de Locke, ni mucho menos que puedan identificarse las impresiones sensibles simples con las ideas simples que propone su antecesor. Para Locke, las ideas simples provienen de los sentidos, mientras que para Hume son copias de las impresiones, las que, a su vez, en algunos casos provienen de los sentidos, pero en otros –como en el caso de las impresiones de reflexión, al menos-

⁸¹ Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro I, capítulo 1, parágrafo 15, p. 89.

⁸² Vd., por ejemplo, Stroud, B. *Hume*, pp. 23-24, 32.

⁸³ Vd. Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro I, *passim*.

⁸⁴ Como podrá notarse en el pasaje que acabamos de citar, la concepción humeana de “innato” es diferente de la de Locke, lo cual es una razón más para no asimilar sus puntos de vista sobre el tema.

pueden considerarse “innatas.” Eso constituye un primer argumento para dudar de que su concepción de la experiencia deba estar en consonancia con la definición de idea lockeana.

La necesidad de colocar a Hume en estricta consonancia con su antecesor parece obedecer más a intentos de establecer una filiación directa entre autores que se considera, desde el relato canónico de la Filosofía Moderna al que hemos aludido más arriba, que deben pertenecer a la misma corriente -el “empirismo británico”- y que dicha corriente se caracteriza, entre otras cosas, por negar el innatismo. Por lo tanto, todos aquellos que queden comprendidos dentro de ella deben compartir necesariamente esta premisa. Por otra parte, Perinetti ha observado además que comprender la distinción entre impresiones e ideas desde una perspectiva anti-innatista ha llevado a diversos autores a considerar que la experiencia debe entenderse en términos de eventos mentales primitivos no conceptuales. Esto obedece a la necesidad de referir la posesión y uso de nuestras ideas a algo distinto de las ideas mismas, es decir, extramental, ya que lo contrario sería postular que el origen de las ideas sería innato. Por ese motivo, según Perinetti, interpretan a la afirmación de que las ideas son copias de las impresiones como la referencia de nuestros conceptos a la experiencia. Para evitar la circularidad, entienden por experiencia algo que no presupone rasgos conceptuales y la reducen a lo que denominan simplemente “experiencia sensible,” que se toma como sinónimo de “percepción sensible.” Así, la distinción entre impresiones e ideas se traduce como la distinción entre contenidos mentales no conceptuales y conceptuales, y se afirma que Hume refiere el contenido del pensamiento a representaciones no conceptuales que son dadas a la percepción sensible.⁸⁵ Como hemos visto a lo largo de este capítulo, no es posible sostener una interpretación de la experiencia entendida en términos de contenidos no conceptuales. El ejemplo de Adán ilustra de forma clara que justamente la experiencia es lo que brinda la inteligibilidad de aquello que percibimos, ya que, de lo contrario, despojados de ese trasfondo experiencial, sólo contamos con lo que se presenta a los sentidos o a la memoria vivaz, y eso es insuficiente para acceder al conocimiento de las cuestiones de hecho y existencia.

En segundo lugar, la evidencia textual que más frecuentemente se suele esgrimir para establecer la filiación entre Locke y Hume respecto de la experiencia es el famoso

⁸⁵ Vd. Perinetti, D. “Hume, History and the Science of Human Nature,” pp. 195-197. Perinetti, por su parte, sostiene que la percepción es constitutivamente racional, aunque no establece una distinción entre percepción y experiencia en los términos que proponemos aquí.

pasaje del *Ensayo* donde Locke afirma:⁸⁶

Supongamos, pues, que la mente sea, como se dice, un papel en blanco, limpio de tod[o] [caracter], sin ninguna idea. ¿Cómo llega entonces a tenerla? ¿De dónde se hace la mente con esa prodigiosa cantidad que la imaginación [i]limitada y activa del hombre ha grabado en ella con una variedad casi infinita? ¿De dónde extrae todo ese material de la razón y del conocimiento? A estas preguntas contesto con una sola palabra: de la experiencia [...] [En ella se funda] todo nuestro saber, y de [ella] en última instancia se deriva: las observaciones que hacemos sobre los objetos sensibles externos, o sobre las operaciones internas de nuestra mente, las cuales percibimos, y sobre las que reflexionamos nosotros mismos, son lo que provee a nuestro entendimiento de todos los materiales del pensar.⁸⁷

De la lectura de este pasaje no es posible inferir que Locke entienda a la experiencia como equivalente a las ideas simples. Lo que hace es preguntarse por el origen de las ideas, y la respuesta que da a ese interrogante es la experiencia. Si prestamos atención, veremos que por experiencia se refiere más bien a la observación que hacemos tanto de los fenómenos externos como internos a la mente. Es decir que lo que Locke afirma no es que los materiales del pensamiento constituyen en sí mismos experiencia, sino que provienen de la experiencia, entendida como la acción de observar eventos sensibles externos y operaciones internas de la mente. Locke enfatiza además que el proceso de adquisición de las ideas es gradual, por lo que es fundamental el tiempo y la familiarización con aquello que observamos para que la mente pueda reconocerlas, clasificarlas y emplearlas en sus razonamientos.⁸⁸ Por lo tanto, antes que plantear una identificación lisa y llana entre experiencia e ideas simples –entendidas en términos de contenidos mentales no conceptuales–, Locke la vincula con ciertos factores que dan lugar a las ideas, factores que también están presentes en la génesis de la experiencia humeana, como hemos visto: la observación, la extensión temporal y la familiarización, que supone la capacidad de reconocer, clasificar y sistematizar los contenidos adquiridos.

En tercer lugar, existe evidencia textual que indica que el propio Hume tampoco considera que Locke entienda a la experiencia en términos de ideas simples. En la sección siete de la primera *Investigación*, al momento de analizar la idea de fuerza o conexión necesaria mediante la búsqueda de la impresión correspondiente, señala que

En su capítulo sobre el poder, Locke dice que, al descubrir a partir de la experiencia que hay nuevas producciones en la naturaleza y concluyendo que en alguna parte ha de haber un poder capaz de producirlas, llegamos finalmente por este razonamiento a la idea de poder (EHU 7.8 n12 [p. 88]).

Cuando vamos al pasaje del *Ensayo* al que alude Hume, encontramos que lo que Locke

⁸⁶Vd., por ejemplo, Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*, p. 108 y Stroud, B. *Hume*, pp. 17-18.

⁸⁷ Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, capítulo 1, parágrafo 2, p. 164. Entre corchetes figuran las alteraciones que hemos hecho para que la traducción refleje mejor el original en inglés.

⁸⁸ Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro I, capítulo 1, párrafos 15-16, pp. 89-91.

sostiene es que la mente

concluyendo a partir de lo que [se ha observado] constantemente [que ha sucedido], que en el futuro ocurrirán cambios iguales en las mismas cosas, mediante iguales agentes y por iguales vías, considera en una cosa la posibilidad de que sus ideas simples hayan cambiado, y en otra cosa la posibilidad de realizar ese cambio; y, de esta manera, es como llega a la idea que denominamos potencia.⁸⁹

Al comparar ambas citas, podemos notar que Hume sustituye con el término “experiencia” aquello que Locke describe como observación constante de la mente, en la que está implicado, como vemos, el reconocimiento de tipos de objetos, sus relaciones y la repetición de la situación o caso observado. Es decir que tampoco es plausible sostener que el mismo Hume postule una identificación entre su propia concepción y uso de la noción de experiencia con la noción y funciones de las ideas simples de Locke, sino que considera que su predecesor emplea el término de manera muy similar al modo en que él mismo lo hace. En ambos casos podemos remitir esta interpretación, vinculada estrechamente con la observación, a la nueva filosofía experimental, sobre la que nos hemos explayado en el capítulo dos, a la que ambos adhieren.⁹⁰

En definitiva, sin pretender hacer una exégesis de la noción de experiencia en Locke, podemos ver que, al menos en los pasajes que hemos tomado como referencia, no encontramos elementos suficientes que avalen la interpretación de la experiencia humeana en términos de lo que Locke entiende por ideas simples. Ni siquiera el mismo Hume, como hemos constatado, suscribe a una interpretación semejante. Por supuesto que ambos autores coinciden en que la percepción sensible tiene un rol fundamental que cumplir en la adquisición de conocimiento, pero hemos visto a lo largo de este capítulo de qué manera consideramos que debe tomarse esa afirmación, vinculándola con un proceso que comienza con la observación y que requiere de una serie de operaciones mentales sin las cuales no es posible conformar lo que Hume entiende como experiencia. Antes que tratarse de contenidos mentales no conceptuales, mostramos que se trata de contenidos que no podrían llegar a conformarse sin la intervención activa de principios y operaciones inherentes a la naturaleza de nuestra mente, y que luego posibilitan, al constituirse en patrones que interactúan con la observación, alcanzar una comprensión cada vez más refinada y elaborada de las cuestiones de hecho.

⁸⁹ Locke, J. *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Libro II, capítulo 21, parágrafo 1, p. 349. Entre corchetes figuran las alteraciones que hemos hecho para que la traducción refleje mejor el original en inglés.

⁹⁰ Profundizaremos más en la vinculación entre la noción de experiencia humeana y la nueva filosofía experimental en el capítulo seis.

Capítulo V

Tres tipos de experiencia

*...let us observe with a little attention
those phaenomena that occur to us
in common life and conversation.*

DAVID HUME. A TREATISE OF HUMAN NATURE 2.2.5, SB 361

Hasta el momento, nos hemos enfocado en alcanzar una comprensión de la experiencia en términos de contenidos mentales, para lo cual adoptamos una perspectiva genética. Postulamos que la experiencia puede entenderse en términos de ideas complejas, lo que supone una interpretación alternativa a las definiciones habituales. Para ello resulta fundamental la observación, como tendremos oportunidad de enfatizar en el presente capítulo también, y la actividad de los principios de asociación inherentes a la naturaleza humana, que conforman, mediante el empleo de relaciones estables y universales, un tipo de ideas complejas que pueden perdurar, a través de su conservación en la memoria, o bien copiar, mediante esta última facultad, su orden y posición originales. Las ideas complejas así conformadas se constituyen en “casos” - sobre los cuales tendremos oportunidad de explayarnos más abajo-, que son el componente último o nivel básico de la experiencia. Estos casos se organizan luego en “colecciones” que funcionan como patrones que inciden en nuestra observación posterior.

En el presente capítulo nos detendremos a considerar cuáles son las funciones que la experiencia así conformada desempeña tanto en el ámbito epistémico como en el de la acción. Para ello, necesitamos determinar, antes que nada, cuál es el lugar que Hume le asigna a la experiencia en el contexto de la “ciencia de la naturaleza humana.” Esto nos remitirá luego a algunas cuestiones básicas relativas a la filosofía experimental que hemos tratado en los capítulos iniciales, fundamentalmente, a las nociones de observación y experimento, ya que establecen ciertos lineamientos generales que delimitan la concepción que Hume tiene de la experiencia a partir de los distintos usos que le da a la noción en distintos pasajes de su obra. A continuación, nos ocuparemos de delinear lo que consideramos como distintos tipos de experiencia: el “filosófico”, el “común” y la experiencia “práctica.” Los tipos filosófico y común se vinculan con ciertas funciones que cumple la experiencia en el marco de dos actitudes epistémicas: la filosófica y la vulgar, caracterizadas por la presencia o ausencia del pensamiento reflexivo, respectivamente. En cambio, el tipo práctico nos remite al plano de la acción

y la toma de decisiones, al ofrecernos un conocimiento de tipo situacional. Finalmente, veremos que estos tres tipos de experiencia se vinculan con el proyecto general de reforma de la filosofía que propone Hume, orientado al abandono de los temas que exceden la capacidad de nuestro entendimiento, para proyectarse sobre aquellas cuestiones que hacen a la vida cotidiana.

V. 1. La ciencia de la naturaleza humana y su objeto de estudio

Para comprender el rol que ocupa la experiencia en el marco de la ciencia de la naturaleza humana que Hume se propone construir, debemos esclarecer, en primer lugar, cuál es el rol de esa ciencia en el marco de su filosofía y de qué se ocupa. Como hemos dejado asentado en el capítulo tres,¹ el enfoque que entiende a la experiencia humeana en términos de las ideas de Locke resulta inadecuado, entre otras cosas, porque genera una tensión entre el análisis de los contenidos mentales mediante la introspección y el estudio de los fenómenos naturales y sociales “tal como aparecen en el curso normal [del mundo] [*in the common course of the world*]” (T Intro, SB xix). Es decir que nos pone frente a la cuestión de determinar cuál es el estatus de la ciencia de la naturaleza humana dentro del proyecto filosófico humeano. Este es un tema de debate, ya que algunos autores plantean que después de escribir el *Tratado*, Hume abandona las intenciones que allí manifiesta de construir un sistema completo de las ciencias fundado en el estudio de la naturaleza humana (T Intro, SB xv) mientras que otros consideran que ese esfuerzo continuó a lo largo de toda su obra.²

Sin entrar en profundidad en la discusión, nos inclinamos a pensar que Hume postula a la investigación de los contenidos mentales como la parte troncal de ese sistema, en la medida en que “es evidente que todas las ciencias se relacionan en mayor o menor grado con la naturaleza humana” (T Intro, SB xv [p. 79]), pero que esto no agota en absoluto los alcances de su filosofía. El estudio de lo que Hume denomina “lógica” se

¹ Vd. III. 1.

² Entre quienes sostienen que Hume abandonó ese proyecto, se ubican Kemp Smith, N. *The Philosophy of David Hume*; Passmore, John. *Hume's Intentions*. Londres, Cambridge University Press, 1952; Flage, Daniel. *David Hume's Theory of Mind*. Londres, Routledge, 1990 y Wiley, James. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*. Londres, Palgrave Macmillan, 2012. Por su parte, Miren Boehm ha mostrado cómo Hume lleva a cabo su proyecto fundacional en el *Tratado*, y ofrece una reconstrucción de ese sistema, en el que la “lógica” y el estudio de las pasiones son los dos pilares. Vd. “Hume's Foundational Project in the *Treatise*.” *European Journal of Philosophy*, vol 24, N° 1 (2013): 55-77. Yoram Hazony avala esta interpretación y sostiene que su estructura se organiza a partir de la “reducción explicativa,” tema que desarrollaremos en el próximo capítulo. Vd. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume's System of the Sciences.” Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 138-170.

concentra en explicar los principios y operaciones de la razón, como así también la naturaleza de las ideas (T Intro, SB xv; ABST, SB 646), en la medida en que ese conocimiento es útil para hacer progresar a las restantes ciencias, ya que todas están comprendidas dentro de la naturaleza humana y dependen de ella (ABST, SB 646 [p. 119]). Tal como afirma Owen, la investigación pormenorizada de los elementos y operaciones de la razón que Hume lleva a cabo en el Libro I del *Tratado*, antes que indicar que la ciencia de la naturaleza humana consiste exclusivamente en el análisis introspectivo de los contenidos mentales, debe entenderse como un primer paso en el estudio del impacto de la nueva ciencia que Hume viene a proponer, en las restantes ciencias.³ Ese estudio comienza con la lógica, pero está en los planes de Hume extenderlo a las demás, como queda claro en la “Advertencia a los Libros I y II” (T 1 Adv, SB xii).⁴

Es decir que, más allá de que haya cumplido o no con su propósito de construir un sistema de las ciencias, lo cierto es que los contenidos de la mente no son el único objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana ni, por supuesto, de la filosofía de Hume, sino tal como él mismo lo explica en el *Resumen*, sólo constituyen el tema central del primer libro del *Tratado*, cumpliendo una función que podríamos considerar como propedéutica. Los elementos, principios operativos y máximas generales que Hume examina allí se vinculan de manera fundacional con las otras ciencias –incluso con la matemática, la filosofía natural y la religión natural (T Intro, SB xv)- a raíz de que, para hacer ciencia, los científicos deben emplear ideas y construir razonamientos. Lo que Hume pretende es comprender la naturaleza de esas ideas y de las operaciones que se ponen en juego en los razonamientos.⁵ De esta manera, considera que ayudará a resolver muchas de las controversias que surgen en las distintas disciplinas del conocimiento, que se deben, según su punto de vista, a una falta de comprensión de la naturaleza de las ideas que se emplean.⁶

Por otra parte, podemos agregar, junto con Broughton, que el propósito de Hume no es teorizar acerca de los contenidos mentales *per se*, sino que éstos le interesan en tanto son el resultado de la observación de la vida humana y sirven a su vez para explicar

³ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 66.

⁴ Volveremos sobre este tema en el próximo capítulo, vd. VI. 2.

⁵ Vd. Boehm, M. “Hume's Foundational Project in the *Treatise*,” p. 59.

⁶ Boehm ofrece ejemplos de la aplicación de esta metodología a problemas matemáticos y de la filosofía natural dentro del *Tratado*. Vd. “Hume's Foundational Project in the *Treatise*,” pp. 60-64. Además, vd. Broughton, Janet. “The Inquiry in Hume's *Treatise*.” *The Philosophical Review* vol. 113, N° 4 (2004): 537-556.

fenómenos externos a la mente.⁷ Una vez que hemos establecido cuáles son esos elementos y principios constitutivos de la mente, lo que se logra tanto a partir de la observación del “trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres” (T Intro, SB xix [p. 85]), como de un trabajo de introspección que nos permite analizar, clasificar, relacionar y sistematizar aquello que observamos externamente, podemos emplearlos para explicar otros fenómenos morales y para resolver muchas de las dificultades que aquejan a este tipo de ciencias. Desde esta perspectiva, las impresiones e ideas y sus modos de asociación representan algunos de esos principios simples y generales a los que Hume busca reducir los fenómenos complejos que el filósofo moral observa.⁸ Podemos ver reflejado el ida y vuelta desde el ámbito social al mental en pasajes como éste:

De aquí se deriva igualmente la utilidad de la experiencia [*experience*] adquirida a través de una vida dilatada y una diversidad de ocupaciones y trato con personas para enseñar[nos] [*instruct us*] los principios de la naturaleza humana y regular nuestra conducta futura, así como nuestra especulación. Con esta guía nos elevamos al conocimiento de las inclinaciones y motivaciones de los hombres, partiendo de sus actos, expresiones o incluso gestos; [y de nuevo] descendemos a la interpretación de sus actos a partir de sus motivaciones e inclinaciones (EHU 8.9 [pp. 108-109]).⁹

El investigador de la naturaleza humana, dotado con una capacidad de observación que le dan la práctica de su profesión y la interacción con otros hombres, puede acceder por medio de ese tipo de percepción “sofisticada”¹⁰ a los principios explicativos que busca. Para eso, la observación externa es el punto de partida, ya que luego se remonta a las motivaciones, temperamentos y caracteres que pueden dar origen a las conductas que observa a partir de un ejercicio de análisis introspectivo, que está avalado por el hecho de que la naturaleza humana es común a todos los hombres y tiene un funcionamiento regular y constante (EHU 8.7). Esto le permite comprender cuáles son los principios que pueden mover las acciones de los otros hombres, dado que, en líneas generales, son los mismos que operan en su interior también. Una vez que el filósofo moral identifica y sistematiza esas motivaciones, las adopta como principios explicativos de otras acciones semejantes que observa en el transcurso de la interacción social cotidiana.

⁷ Vd. Broughton, J. “What Does the Scientist of Man Observe?,” pp. 156-157, 160, 166.

⁸ Vd. Hazony, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences,” pp. 165-167.

⁹ Como veremos en el próximo capítulo, este pasaje expresa también el principio metodológico del análisis y la síntesis que Hume emplea en la ciencia de la naturaleza humana (vd. VI. 3. 4.). Estas dos interpretaciones no se contradicen, ya que podemos considerar que el recorrido desde lo social hacia lo mental y viceversa puede identificarse como un camino que opera metodológicamente por medio del análisis y la síntesis. Vd. Demeter, Tamás. “Hume’s Experimental Method.” *British Journal for the History of Philosophy* vol. 20 N° 3 (2012): 577-599, esp. pp. 584-585.

¹⁰ Estamos aludiendo a la definición de “observación” que propusimos en el capítulo anterior. Vd. IV. 1. 1.

Finalmente, debemos tener en cuenta lo que Hume señala en la primera sección de la *Investigación sobre el entendimiento humano*, donde sostiene que el propósito de “investigar seriamente la naturaleza del entendimiento humano” no sólo obedece a la finalidad, beneficiosa en sí, de distinguir y organizar las operaciones y elementos de la mente,¹¹ sino también a la necesidad de liberar al conocimiento del influjo de un tipo metafísico falso y adulterado que pretende ocuparse de temas abstrusos y acarrea consigo el peligro de la superstición, lo que se logra estableciendo, mediante un profundo escrutinio, cuáles son los temas aptos para nuestros poderes y capacidad mentales (EHU 1.12 [p. 26]).¹²

Por lo tanto, podemos sostener que tanto el propósito general de Hume como su objeto de estudio exceden el análisis introspectivo de los contenidos mentales.¹³ El examen de los elementos y operaciones de la mente se propone, en el mejor de los casos, como un tipo de conocimiento que puede otorgar un nuevo fundamento a las restantes ciencias, aportándoles claridad y permitiéndoles resolver muchas de las dificultades que Hume consideraba que las aquejaban en ese momento. En el peor de los casos, si se hacen a un lado las pretensiones fundacionales, igualmente el propósito de la ciencia de la naturaleza humana está en función de delimitar los alcances y límites del entendimiento, en detrimento de cierto tipo de filosofía que conduce a la oscuridad y al error, lo que les confiere legitimidad a aquellas disciplinas que, hasta el momento se habían desarrollado dentro de los límites adecuados a nuestra capacidad cognoscitiva. Es decir que la ciencia de la naturaleza humana no se propone como una disciplina autónoma sino articulada de una forma u otra con las ciencias restantes.

En este sentido, será posible notar que los pasajes que ofreceremos como evidencia textual para comprender aquello que Hume entiende como “casos” o “experimentos,” aluden tanto a fenómenos mentales como sociales y naturales, porque se parte de un método que se considera válido y aplicable a los distintos ámbitos del conocimiento vinculados con las cuestiones de hecho, donde sólo es posible alcanzar certeza de tipo

¹¹ Boehm considera que la propuesta de Hume de elaborar una “geografía mental” en la primera *Investigación* es de corte más bien descriptivo, mientras que la propuesta del *Tratado* es fundacional, ya que implica no sólo examinar y clasificar ideas, sino también darles cierto lugar y valoración. Vd. “Hume’s Foundational Project in the *Treatise*,” p. 60. No obstante, Hume mismo propone en la primera *Investigación* impulsar su búsqueda más allá de lo descriptivo con la aspiración de llegar a explicar cuáles son las leyes y principios generales que gobiernan las operaciones mentales (vd. EHU 1.15).

¹² Stephen Buckle entiende que éste es el sentido en que debe entenderse la vinculación de la ciencia del hombre con las demás ciencias: el hecho de que la primera revela los límites de toda investigación posible al vedar el acceso del conocimiento humano a esencias y principios últimos. Vd. “Hume and the Enlightenment Tradition,” p. 29.

¹³ Ofreceremos más argumentos respecto de esta postura en el próximo capítulo, vd. VI. 2.

moral. El estudio de la mente es considerado, en importantes aspectos, como igual al estudio de cualquier fenómeno natural, porque pertenece al ámbito de las cuestiones de hecho. Es decir que la experiencia es aquello que surge de la observación tanto de eventos mentales como de eventos naturales y sociales, los que resultan inteligibles a partir de una serie de operaciones mentales en las que intervienen los principios de asociación, y se conserva en la memoria de quien observa bajo la forma de ideas complejas y colecciones de ideas complejas, como hemos propuesto en el capítulo anterior. Lo relevante del caso es que, si la observación se hace en el marco de una investigación filosófica, debe respetar el método experimental que Hume pretende extender desde el ámbito de las ciencias naturales al de las ciencias morales, para que pueda obtenerse así un conocimiento confiable. El respeto por el método es lo que garantiza que nos mantengamos dentro de aquellos temas que resultan adecuados a nuestra capacidad cognoscitiva (vd. EHU 12.26-34).

V. 2. Observación y experimentación desde la perspectiva humeana

Desde el inicio mismo del *Tratado*, Hume vincula fuertemente a la experiencia con la filosofía experimental, en el marco del proyecto que se propone emprender. Como hemos visto en detalle en el capítulo uno, esto equivale a la observación y experimentación entendidas como un tipo de percepción atenta, rigurosa e imparcial de los fenómenos que se producen naturalmente, en el primer caso, o bien, de aquellos que son producidos deliberadamente por la acción humana, en el segundo. En ambos casos, la percepción va acompañada de una actitud mental de registro y escrutinio de lo percibido, de manera que esto en ningún caso pasa desapercibido. Hume tiene intenciones de aplicar al ámbito moral, es decir, a la ciencia de la naturaleza humana,¹⁴ el método experimental iniciado por Bacon, con el propósito de que produzca los mismos avances que se alcanzaron en la filosofía natural (T Intro, SB xvi-xvii; vd. ABST, SB 645; EHU 1.15; EPM 1.10).

¹⁴ En los tiempos de Hume la filosofía tenía dos ramas principales. Por un lado, la filosofía natural, que incluía lo que hoy englobaríamos en las ciencias físicas y naturales. Por otra parte, la filosofía moral se enfocaba en todos los aspectos relativos a la mente y la vida humana en general. Abarcaba lo que ahora llamaríamos psicología, ciencias sociales y humanas, economía, estudios sobre religión, crítica de arte y literaria, además de disciplinas centrales de la filosofía, como la ética, la epistemología y la metafísica. Vd. Norton, D. F y Norton, M. "Editor's Introduction." T, p. 13 n11. Hume comienza la primera *Investigación* así: "La filosofía moral o ciencia de la naturaleza humana" (EHU 1.1) es decir que considera como sinónimos a la "filosofía moral" en sentido amplio y a la ciencia que él busca cultivar. Por lo tanto, la aplicación del método experimental al ámbito moral equivale a emplear dicho método en la ciencia de la naturaleza humana.

Así, el *Tratado* comienza buscando establecer la ciencia de la naturaleza humana exclusivamente sobre los fundamentos de la “experiencia [*experience*] y la observación” (T Intro, SB xvi [p. 81]). Es decir que ya desde el inicio encontramos a la experiencia en un lugar fundacional, de manera similar a lo que sucede en el método experimental. Obviamente, esta es una operación buscada que obedece a la necesidad de legitimar el flamante proyecto a la luz de los exitosos resultados de la nueva filosofía natural. ¿A qué se refiere Hume por experiencia en este contexto?:

Me parece evidente que, al ser la esencia de la mente tan desconocida para nosotros como la de los cuerpos externos, igualmente debe ser imposible que nos formemos noción alguna de sus capacidades y cualidades sino mediante experimentos [*experiments*] cuidadosos y exactos, así como por la observación de los efectos particulares que resulten de sus distintas circunstancias y situaciones. Y aunque debamos esforzarnos por hacer nuestros principios tan generales como sea posible, planificando [*tracing up*] nuestros experimentos [*experiments*] hasta el último extremo y explicando todos los efectos a partir del menor número posible de causas –y de las más simples–, es con todo cierto que no podemos ir más allá de la experiencia [*experience*]; toda hipótesis que pretenda descubrir las últimas cualidades originarias de la naturaleza humana deberá rechazarse desde el principio como presuntuosa y quimérica (T Intro, SB xvii [p. 83]).

En primer lugar, y de acuerdo con la búsqueda de una identificación con la filosofía natural, Hume homologa la naturaleza de la mente, en tanto objeto de estudio, con la de cualquier cuerpo externo, lo que lo habilita a emplear el mismo método de conocimiento que se usó en el caso de los fenómenos naturales, es decir, el experimental. Debemos aclarar que, como hemos indicado en el apartado anterior, si bien en esta cita Hume se refiere a la mente, el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana no es lo estrictamente lo mental sino todo fenómeno inherente al mundo social y humano. Los experimentos, en el marco de esta ciencia, deben ser “cuidadosos y exactos,” lo que supone que no debemos proceder meramente por medio del uso “simple” de los sentidos,¹⁵ sino a través de la observación cuidadosa y la búsqueda de la precisión. Dicha observación de los efectos de las operaciones mentales debe permitirnos extraer conclusiones acerca de sus capacidades y cualidades. Esas conclusiones se realizan por generalización a partir de los casos particulares que hemos observado, atendiendo a las circunstancias y situaciones en las que están insertos, para evaluar su semejanza y eventual asociación. Por otra parte, el método de la ciencia de la naturaleza humana tiene las mismas limitaciones que la filosofía natural: no nos permite acceder a la esencia de las cosas, sino a los hechos que podemos establecer mediante observación y experimentación, y restringe la formulación de principios a los aspectos operacionales

¹⁵ Estamos aludiendo al género no filosófico de experiencia que mencionan Chauvin y Chambers. Vd. I. 2.

de los fenómenos en lugar de apuntar a la comprensión de los elementos últimos y originarios que los componen (vd. EHU 7.15, 18; EPM 5.17 n19).¹⁶

En consonancia con el espíritu newtoniano que lo inspira, Hume sostiene que toda teoría, para considerarse válida, debe ser inferida a partir de los hechos.¹⁷ Creemos que su alusión a la experiencia debe interpretarse en línea con este espíritu experimental también. Al sostener que “no podemos ir más allá de la experiencia” lo que busca señalar es que, si excedemos lo que la observación y la experimentación nos permiten inferir, caemos en el terreno farragoso e inconsistente de las hipótesis o especulaciones que no han sido confirmadas ni formuladas a partir de los hechos, a la manera de lo que, a su juicio, había venido haciendo la metafísica hasta el momento (EHU 1.12; EPM 1.10, App 1.10). En este sentido, la experiencia se opone a la especulación teórica. Sin embargo, esto no equivale a decir sin más que la experiencia es contraria a la razón o la excluye.

Cuando Hume distingue razón de experiencia lo hace en función de separar el plano de la abstracción o especulación del de los hechos concretos. Por ese motivo establece una distinción entre dos tipos de razonamiento: el de las relaciones de ideas y el de las cuestiones de hecho, lo que en rigor no se trata de una oposición, sino de una diferenciación entre las actividades de la mente a partir de los objetos sobre los que se aplica. En el primer caso, juzga por demostración, cuando considera las relaciones abstractas entre las ideas, y en el segundo, juzga por probabilidad, cuando considera las relaciones de objetos de los que sólo la experiencia nos puede proporcionar información (T 2.3.3, SB 413; vd. LTRG, 24; EPM App 1.6). No obstante, así como la razón desempeña un rol en ambos tipos de inferencia, así también en ambos casos el fundamento último es la experiencia. No es posible sostener que en el primer caso los razonamientos son mero resultado de nuestras facultades intelectuales y en los segundos de la “pura experiencia,” porque los argumentos que se supone que son “meros efectos del razonar y de la reflexión (...) finalmente culminan en algún principio o conclusión

¹⁶ Profundizaremos acerca del uso que Hume hace del método experimental en el próximo capítulo.

¹⁷ Vd. Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, pp. 90-92. No obstante, somos conscientes de que la cuestión de determinar si la ciencia del hombre que propone Hume está modelada o no en base a la filosofía natural de Newton es materia de discusión. Vd. Demeter, Tamas. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy. Newton's Method and Hume's Science of Man.” Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 171-204. Abordaremos con más detalle la cuestión en el próximo capítulo.

general a la que no podemos asignar razón alguna más que por la observación y la experiencia” (EHU 5.5 n8; vd. EPM 5.14; DNR 2.150).¹⁸

Como hemos señalado en el capítulo anterior,¹⁹ a pesar de que Hume utiliza el término “experimento,” aclara que en el ámbito de la filosofía moral no es posible la premeditación o la deliberación que implica esa noción en el marco de la filosofía experimental.²⁰ No podemos volver a colocar a las personas en una situación particular para observar los aspectos que no hemos podido registrar antes, como suele hacerse en la filosofía natural, porque esa premeditación le restaría espontaneidad al comportamiento humano. Señala que

En esta ciencia, por consiguiente, debemos [recoger] nuestros experimentos [*experiments*] a partir de una observación cuidadosa de la vida humana, tomándolos tal como aparecen en el curso normal [del mundo] [*in the common course of the world*] y según el trato mutuo de los hombres en sociedad, en sus ocupaciones y placeres. (T Intro, SB xix [p. 85]).

Notamos entonces que, en lugar de renunciar a la noción de “experimento” para referirse a las cuestiones morales, Hume la reviste de un sentido particular vinculado fundamentalmente con la observación, es decir con la acción voluntaria, rigurosa y desprejuiciada de advertir ciertos aspectos de la interacción social, dada la imposibilidad de obtener un conocimiento válido a partir de la producción artificial de situaciones en las que están involucrados los seres humanos, como sí sucede en el caso de los fenómenos naturales.²¹ Un eco de esta actitud se encuentra en el artículo “Observation” de la *Encyclopédie*, donde el autor (anónimo) también sostiene que la observación, antes que la experimentación, es el método más apropiado para obtener conocimiento en los

¹⁸ Esta actitud de Hume respecto de la razón se enraíza en el método experimental. Basta recordar la caracterización que hace Bacon de su propuesta filosófica a la que compara con la actitud de las “abejas,” que se diferencian de los empíricos u “hormigas” y de los dogmáticos o “arañas.” Los empíricos se quedan en el ámbito de los meros experimentos sin poder derivar de ellos principios o teorías genuinas, o bien sólo sacan conclusiones precipitadas de unos pocos experimentos. Los dogmáticos sólo se apoyan en las fuerzas de la mente. Los intérpretes de la naturaleza, según Bacon, obtienen la “materia” de la observación y la experimentación, pero la transforman y elaboran “con su propia capacidad,” trabajando a partir de la unión de las facultades racional y empírica. Vd. Bacon, F. *La gran restauración*, libro I, aforismo XCV, p. 153. Boyle, en consonancia con Bacon, aboga por la interacción entre razón y sensibilidad. Para ganar experiencia sobre el mundo debemos reflexionar acerca de la información proporcionada por los sentidos antes que limitarnos a recibir pasivamente impresiones sensibles. Vd. Sargent, R. “Scientific Experiment and Legal Expertise,” pp. 31-32.

¹⁹ Vd. IV. 1. 1.

²⁰ Vd. Biro, J. “Hume’s New Science of the Mind,” p. 42.

²¹ Vd. Tasset, José Luis. “Introducción al *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* y a la interpretación de la filosofía de David Hume.” *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*. Edición bilingüe de José L. Tasset. Barcelona, Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999, pp. 35-108, esp. pp. 57-58. Por otra parte, Alan Salter y Charles Wolfe señalan que la noción de “experimento” en los siglos XVII y XVIII admite un sentido vinculado a la observación y sostienen que se identifica con ésta, por ejemplo, en el caso de la medicina. Vd. “Empiricism contra Experiment: Harvey, Locke and the Revisionist View of Experimental Philosophy.” *Bulletin D’Histoire et D’Epistemologie des Sciences de la Vie* vol. 16, N° 2 (2009): 113-140.

asuntos humanos.²² No obstante, veremos más abajo que Hume realiza algunos “experimentos” a la manera de la filosofía experimental aplicados a la mente, donde plantea una situación hipotética y deliberadamente modifica distintos aspectos de ella para analizar las consecuencias que eso acarrea. Es decir que si bien queda vedada la realización de experimentos que repliquen aquellos que tienen lugar en la filosofía experimental por las razones que Hume menciona, en el ámbito de la filosofía moral es posible crear artificialmente ciertas situaciones psicológicas en las que, al menos de manera hipotética, es posible la planificación y la manipulación de variables.²³

En el capítulo uno constatamos que aunque la observación y la experimentación conllevan la misma actitud mental de atención, en el primer caso esa atención se dirige a los fenómenos tal como suceden habitualmente, mientras que en el segundo, se dirige a aquello que el hombre produce deliberadamente, alterando, por definición, ese devenir habitual.²⁴ Ahora bien, veremos más abajo que Hume también usa “experimento” en un sentido más abarcativo que no sólo comprende la observación directa por parte del investigador, sino también observaciones indirectas -es decir, testimonios-, ejemplos de la vida cotidiana, casos ilustrativos empleados frecuentemente por los filósofos, e incluso, situaciones psicológicas producidas artificialmente. En líneas generales, entonces, podríamos entender la noción de experimento en el ámbito moral como “observación” en tanto el investigador observa la evidencia -ya sean testimonios, observaciones, ejemplos, etc.-, es decir, la inspecciona atentamente, la sopesa y la compara, aunque no la haya recogido directamente. En el ámbito natural, por otra parte, Hume conserva el sentido de “experimento” como ligado a la producción planificada y deliberada de hechos puntuales que alteran el curso ordinario de la naturaleza (T Intro, SB xviii-xix). Para sintetizar, cuando Hume utiliza la noción de experimento de manera no específica, abarca tanto lo observado como lo producido artificialmente, mientras que cuando la emplea específicamente, si la vincula con el ámbito moral, alude a la observación en el sentido en que acabamos de detallar, y si la relaciona con fenómenos

²² Vd. Anónimo, “Observation.” *Encyclopédie*, vol. 11, p. 315.

²³ Como resulta anacrónico emplear la expresión “experimento mental” [*thought experiment*] en autores del siglo XVIII, en lo que sigue usaremos la expresión experimento “psicológico,” en consonancia con lo que propone la *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Allí se define a un experimento mental, en sentido amplio, como “un recurso de la imaginación para investigar la naturaleza de las cosas” (vd. *Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <https://plato.stanford.edu/entries/thought-experiment/> [consultado el 8 de enero de 2017] La traducción es nuestra). Asimismo, se indica que no debe confundirse un experimento mental con, entre otras cosas, experimentos psicológicos llevados a cabo con pensamientos, que es cercano a lo que hace Hume en los ejemplos que revisaremos.

²⁴ Vd. I. 1. 2.

naturales, se refiere tanto a la observación como a la producción deliberada de hechos, ya sea por parte del investigador o de terceros.

La observación parece conservar, al menos respecto del modo en que Hume la define, el aire aristotélico-escolástico de registrar lo que sucede en el curso ordinario de los acontecimientos, en este caso, humanos. Sin embargo, la función que cumple no es la misma, ya que aquello que es observado no se emplea meramente en la ilustración de enunciados generales -como en el uso aristotélico-escolástico-, sino en la fundamentación o justificación de esos enunciados, como sucede en el método experimental.²⁵ De la misma manera, los experimentos a los que alude no son citas de autoridades, sino eventos o acciones singulares pero semejantes entre sí, a partir de los cuales se establecen generalidades por medio de la inducción: “Con respecto a la *experiencia* pasada [*past Experience*], sólo puede aceptarse que da información *directa* y *cierta* de [aquellos] objetos de conocimiento [precisos], y de aquel [preciso] período de tiempo abarcado por su acto de conocimiento [*cognizance*]” (EHU 4.16 [p. 56], las cursivas y la mayúscula son del autor). En ese sentido, Hume expresa sus dudas respecto de la posibilidad de determinar qué es el “curso ordinario” de los acontecimientos, ya que no hay un criterio que nos permita distinguir lo habitual de lo inusual más que la cantidad de eventos o casos observados: “Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado, y como este número puede aumentar o disminuir gradualmente, resulta imposible fijar límites exactos entre lo frecuente y lo raro” (T 3.1.2, SB 474 [p. 696]). Por lo tanto, la referencia al “curso ordinario del mundo” o al comportamiento habitual no debe vincularse tanto al sentido aristotélico-escolástico de experiencia, sino a la importancia de registrar los eventos humanos y sociales sin alterar el modo en que espontáneamente suceden en lugar de provocarlos artificialmente.

Concretamente, por “experimento,” Hume se refiere a cada uno de los casos o ejemplos [*instances*] individuales pero similares, que, considerados en conjunto, sirven para inferir y/o justificar enunciados generales (o “máximas,” como suele llamarles). Es decir que son eventos pertenecientes tanto al ámbito natural como al moral que

²⁵ Si bien las funciones fundamentativa y justificativa son predominantes, la función ilustrativa no es erradicada por completo. En T 1.3.13, SB 148 Hume usa el conocido ejemplo de un hombre suspendido sobre un precipicio en una jaula de hierro para “ilustrar” el modo en que operan los prejuicios. En T 1.3.16, SB 176 (pp. 305-306) dice que “es innecesario ilustrar este argumento enumerando casos particulares.” Finalmente, en T 1.4.6, SB 263 (p. 414), hace alusión a las tres funciones cuando señala que “dada la miscelánea en que ha consistido nuestro método de razonamiento, nos hemos visto llevados a varios puntos que ilustrarán o confirmarán alguna parte anterior de este discurso, o prepararán el camino de nuestras afirmaciones futuras.” Vd. también T 2.1.5, SB 289 y OP 4.163.

desempeñan un papel epistémico relevante, en tanto resultan pertinentes para establecer adecuadamente o probar suficientemente una proposición o conjunto de proposiciones interrelacionadas (“sistema” en palabras de Hume). Encontramos este sentido en expresiones como: “...una vez que [el filósofo] haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos [*experiments*]...” (T 1.1.4, SB 13 [p. 101]); “Y como cada nuevo caso proporciona un nuevo argumento, y en este respecto los casos son innumerables, puedo aventurarme a afirmar que apenas existe un sistema tan plenamente confirmado por la experiencia [*experience*] como el que he propuesto aquí” (T 2.1.10, SB 311 [p. 488], vd. OP 2.149); “Podemos confirmar esta conclusión, inferida de una visión general de la naturaleza humana, mediante ejemplos particulares en los que cabe apreciar muy claramente la fuerza de la simpatía” (T 2.2.5, SB 363 [p. 553]); “Este principio está refrendado por tal numero de ejemplos que nos resulta imposible ponerlo en duda” (T 2.2.8, SB 375 [p. 567]); “En esta opinión [estoy justificado] por la experiencia [*experience*]...” (ESY – IP, 43 [p. 75]); “A partir de estos dos [experimentos] [*experiments*] (...) Longino se sintió suficientemente justificado para afirmar que las artes y las ciencias nunca podrían florecer más que con un gobierno libre” (ESY – CL, 90 [p. 112]); “La utilidad es agradable y capta la aprobación. Esta es una cuestión de hecho confirmada por la observación diaria” (EPM 5.15 [pp. 168-169]); “La presente teoría es el simple resultado de todas estas inferencias, cada una de las cuales parece fundada en una experiencia [*experience*] y observación uniformes” (EPM 5.45 [p. 185]).

Como señalamos más arriba, esos casos pueden ser eventos o actos accesibles mediante la observación, hechos producidos deliberadamente por medio de la experimentación, ejemplos tomados de la vida cotidiana, experimentos “psicológicos” propuestos por el mismo Hume, y también hechos históricos debidamente establecidos, asequibles a partir del testimonio de los historiadores. Inclusive, las impresiones o ideas pueden contarse como casos, ya que pueden ser objeto de observación mediante introspección, lo que muchas veces sucede cuando Hume se ocupa de explicar la estructura de la inferencia causal (vd. T 1.3.8, SB 102; 1.3.14, SB 163-165). Pero es importante tener en cuenta que los casos no son sinónimo de impresiones o ideas exclusivamente, sino que pueden aludir a una diversidad de objetos, acciones, acontecimientos, relaciones, hábitos, etc.

sobre los que ponemos el foco de nuestra atención porque son relevantes para inferir una proposición o respaldarla.²⁶

En la variedad que queda comprendida bajo los casos o ejemplos es de destacar, una vez más, que el contacto directo con los objetos o acciones no es una condición *sine qua non*, sino que también pueden incorporarse aquellos eventos o fenómenos que nos llegan por medio del testimonio de otros, de la misma manera que sucedía en el ámbito de la Royal Society, donde, a partir de ciertos criterios, se aceptaban los reportes de terceros y se incorporaban a las historias naturales. Más aún, Dear sostiene que la apropiación de la experiencia de un contexto para usarlo en otro era una práctica habitual de la época. Se recurría legítimamente a un acervo común no sólo de autoridades, sino de artesanos, navegantes y otras ocupaciones particulares, como así también de las más diversas fuentes del saber popular. Lo que le daba confiabilidad a ese acervo no “científico” era su carácter común o compartido.²⁷

Algunos de los experimentos que Hume menciona son tomados de acciones cotidianas fácilmente reconocibles por todos, como cuando prueba el principio de la semejanza mediante el ejemplo de la relación entre el retrato de un amigo ausente y la idea que su contemplación nos suscita:

...para probar un principio tan importante, es en la experiencia [*experience*] donde pongo mi mayor confianza. Así, y como primer experimento [*experiment*] que sirva a nuestro propósito, podemos observar que, ante el retrato de un amigo ausente, la idea que de él tenemos resulta naturalmente avivada por la *semejanza* (...) Y si atendemos ahora a los efectos de la *contigüidad* además de los de la semejanza, podremos confirmar esos experimentos [*experiments*] mediante otros distintos. (T 1.3.8, SB 99-100 [pp. 210-211], vd. EHU 5.15). Las cursivas son del autor.

También considera como experimentos ciertos ejemplos que aparecen con frecuencia en las obras de los filósofos a la hora de justificar el carácter inherentemente mental de las

²⁶ Obviamente que en tanto esos objetos, acciones, acontecimientos, etc. son pensados o recordados, se convierten en entidades mentales que, como mostramos en el capítulo anterior, pueden entenderse en términos de ideas complejas. Sin embargo, lo que queremos destacar aquí es que un caso no sólo consiste en una meta representación de ideas (ideas mediante las que pensamos en otras ideas, entendidas puramente como entidades mentales) sino que puede consistir –y consiste, sobre todo– en una representación compleja de prácticas, hechos, etc. donde la atención está puesta en el contenido que está siendo representado, es decir en las características, circunstancias y aspectos de esos acontecimientos y acciones. Recordamos una vez más lo que sostiene Broughton: lo que el científico humeano observa no son las percepciones de su conciencia mediante introspección, sino aquello que la gente hace en su interacción social y en su relación con las cosas y eventos del mundo. Vd. “What Does the Scientist of Man Observe?,” pp. 156, 160.

²⁷ Vd. *Discipline and Experience*, pp. 144-150. Dear agrega que los ejemplos que filósofos como Galileo y Gilbert usaban eran extraídos del conocimiento artesanal. Por su parte, las historias naturales de Bacon también incluían material compilado de fuentes diversas, además de sus propios experimentos y observaciones: experimentos de otros, relatos de viajeros, pasajes de libros y enciclopedias, e incluso dichos y proverbios populares. Lo único que categóricamente excluía eran historias supersticiosas y experimentos de magia ceremonial. Vd. Garber, D. “Experiment, Community and the Constitution of Nature in the Seventeenth Century,” p. 32. Nos limitamos a dejar asentado este importante aspecto de la experiencia sobre el que volveremos en el capítulo siete, vd. VII. 2. 1.

percepciones. En este caso, los ejemplos consisten en acciones, como la presión del dedo sobre el ojo que lleva a percibir que los objetos se duplican; o en fenómenos producidos por los órganos sensibles, como el aumento o disminución de los objetos al acercarnos y alejarnos, los cambios en la percepción de sus cualidades cuando estamos enfermos y “un número infinito de otros experimentos [*experiments*]” (T 1.4.2, SB 210-211 [pp. 348-349]).

En otros casos, los experimentos consisten en hechos debidamente establecidos por los historiadores, que le sirven al filósofo moral como fuentes que observa para establecer cuáles son los principios regulares de la acción y comportamiento humanos. Encontramos dos pasajes donde claramente se pone en evidencia este tipo de experimentos: por un lado, en el ensayo “De la libertad civil,” donde Hume justifica la máxima que sostiene que las artes y las ciencias surgieron en las sociedades antiguas libres mediante la confrontación de las civilizaciones de Persia y Egipto, con las de Grecia y Roma: “...est[o]s dos [experimentos] [*experiments*], cada un[o] de l[o]s cuales tuvo carácter doble en su clase y demostró la caída del saber con los gobiernos absolutos así como su auge en gobiernos populares...” (ESY – CL, 88 [p. 112]). Por otro lado, en *Investigación sobre el entendimiento humano* afirma:

Estas crónicas de guerras, intrigas, facciones y revoluciones son otras tantas colecciones de [experimentos] [*experiments*], con l[o]s que el político o el filósofo moral fijan los principios de su ciencia, de la misma manera que el físico o filósofo natural se familiariza con la naturaleza de las plantas, minerales y otros objetos externos por los experimentos [*experiments*] que hace de ellos. (EHU 8.7 [p. 108]).

Inclusive, considera que prácticas colectivas tales como ritos o ceremonias valen también como experimentos en favor de su teoría de la asociación de ideas por semejanza. En efecto, “los ritos de la religión católica pueden tomarse como ejemplos [*instances*]” de los efectos de la semejanza en la vivificación de las ideas, ya que el uso de símbolos e imágenes ayuda a las personas a tener más presentes los objetos de su fe que la contemplación y visión intelectual (EHU 5.16 [p. 74]; vd. T 1.3.8, SB 99-100; 1.3.9, SB 110).

Los experimentos pueden ser también de carácter psicológico. Como dijimos anteriormente, estos casos parecen revestir algunas de las características propias de aquellos que se llevan a cabo en el marco de la filosofía experimental, es decir, la producción deliberada de una situación artificial para examinar sus consecuencias, aunque siempre se proponen dentro del ámbito moral, específicamente mental. A través de ellos, Hume va refinando gradualmente principios generales que sostiene

tentativamente.²⁸ Plantea una situación y, mentalmente, altera algunas de sus variables para observar qué sucede:

...realizo ahora una tercera serie de experimentos [*experiments*] con el fin de saber si se necesita algo más que la transición debida a costumbre para producir este fenómeno de la creencia. Convierto, por consiguiente, la impresión primera en una idea, con lo que observo que, aunque la acostumbrada transición hacia la idea correlativa sigue efectuándose, no se encuentra allí en realidad ni creencia ni persuasión. (T 1.3.8, SB 103 [p. 215]).

Seguramente esta licencia es posible porque al tratarse de la observación de una recreación mental, y no de las acciones y relaciones humanas en el contexto de la vida diaria, el riesgo de desviar o alterar los principios que guían la conducta habitual es nulo. Tal vez, donde se ve más claramente el uso de experimentos psicológicos es en la segunda sección del Libro II del *Tratado*, donde Hume busca por medio de ellos obtener nuevos elementos de prueba que sitúen a su “sistema” de la doble relación entre ideas e impresiones “más allá de toda duda” (T 2.2.2, SB 332 [p. 515]). Allí propone una situación en la que hay dos personas, frente a las cuales se presenta un objeto, a partir de la cual realiza ocho experimentos de carácter psicológico. En cada uno de ellos, Hume modifica mentalmente las distintas variables: tanto la vinculación con el objeto, como las relaciones de las personas entre sí, para describir qué tipo de pasiones e ideas causan en las personas los distintos tipos de relaciones que propone tanto entre ellas como respecto del objeto.²⁹ Así, demuestra que, por más que se modifiquen las variables en cada nuevo experimento, su hipótesis de la doble relación entre ideas e impresiones es válida para explicar lo que sucede en cada caso. De esta manera, los experimentos confirman la hipótesis: “Esta conformidad exacta que muestra la experiencia [*experience*] con nuestro razonamiento es una prueba convincente de la consistencia de la hipótesis en que basamos nuestros razonamientos” (T 2.2.2, SB 338 [p. 523]).³⁰

Las citas que hemos aportado dejan traslucir que no puede entenderse a los casos o ejemplos en términos de meras impresiones de sensación, es decir de contenidos

²⁸ Vd. Beauchamp. Tom. “Introduction,” en EHU, p. 13.

²⁹ Esto se ve muy claramente en el cuarto experimento, donde Hume dice que “para que no haya la menor duda, renovaremos nuestros experimentos [*experiments*], a fin de ver si en este caso corresponderá el fenómeno a nuestras [expectativas]. Elijo un objeto, la virtud, que es causa de una satisfacción particular y separada. A este objeto le confiero una relación con el yo, y encuentro ahora que surge allí inmediatamente una pasión (...) Sin duda, la del orgullo, con la que guarda el objeto una doble relación (...) Para estar seguro de no equivocarme en este experimento [*experiment*], suprimo primero una relación, y después otra (...) No conforme con ello, realizo todavía una prueba [*trial*] más: en lugar de suprimir la relación, la cambio simplemente por otra de clase distinta (...) Al repetir el mismo experimento [*experiment*], pero cambiando otra vez la relación de ideas, hago que las afecciones vuelvan a ser de orgullo; y si lo repito de nuevo, las convierto otra vez en amor o afecto” (T 2.2.2, SB 336 [p. 521]). Hume continúa así modificando variables y repitiendo mentalmente el experimento, en uno de los intentos más evidentes por hacer uso de la retórica y la metodología de la filosofía experimental.

³⁰ Más ejemplos de experimentos psicológicos pueden encontrarse en T 1.4.5, SB 231; 1.4.6, SB 255-256; 2.2.2, SB 334; 2.3.9, SB 443-444 (vd. OP 1.125-126), por mencionar algunos de los más evidentes.

mentales pre-conceptuales simples, sino más bien como ideas complejas que representan un determinado “estado de cosas” (T 2.1.5, SB 287 [p. 459]), tal como lo hemos dejado lo suficientemente claro en el capítulo anterior.³¹ Ese estado de cosas puede entenderse como un acto o evento compuesto y modificado por muchas circunstancias diferentes (T 1.3.15, SB 175; EPM App 1.6-10). Para establecer qué evento cuenta como “caso” relevante que permite explicar un determinado fenómeno, o bien justificar o fundamentar un determinado principio, Hume sostiene que es necesaria una actividad mental intensa, que implica sagacidad, constancia y atención tales que permitan deslindar aquellas circunstancias o hechos concomitantes relevantes de los meramente accesorios (T 1.3.15, SB 175; vd. 3.2.3, SB 504 n71; ESY – M, 290; ESY – I, 304). Esta actividad puede sintetizarse en la noción de observación filosófica sobre la que nos hemos extendido en el capítulo uno y aquí hemos constatado que Hume retoma. Como señalamos más arriba, Hume hace notar que en el ámbito de la filosofía natural se cuenta con la posibilidad de realizar experimentos reiterados para verificar si las circunstancias que identificamos como esenciales en un primer momento resultan ser tales. Pero en la filosofía moral la investigación resulta ser más complicada, no sólo porque no es posible realizar experimentos a la manera de la filosofía natural, sino porque muchas veces sus objetos son implícitos y no se muestran claramente, pasando incluso inadvertidos a nuestra atención más estricta. En este caso es necesario incrementar el número de casos o experimentos cuanto sea posible, para que las conclusiones que se extraigan cuenten con una base evidencial sólida (T 1.3.15, SB 175).

V. 3. La experiencia filosófica

Podemos considerar a los casos o experimentos como los componentes últimos de la experiencia que desempeña un rol central en las inferencias epistémicas. Más tarde, tendremos oportunidad de mostrar que el ámbito epistémico no es el único donde la experiencia desempeña un papel preponderante, sino que, como hemos anticipado ya en el capítulo anterior, es relevante también en el de la acción. En primer lugar, nos ocuparemos de delinear dos tipos de experiencia vinculados estrictamente con el plano epistémico, a los que denominaremos experiencia “filosófica” y experiencia “común.” Luego, podremos constatar que los ámbitos epistémico y de la acción no son

³¹ Vd. IV. 2.

antagónicos, sino que, por el contrario, están intrínsecamente conectados e interactúan entre sí.³²

Lo relevante para que la experiencia pueda contar como “filosófica”³³ es que sea resultado de una observación atenta y pormenorizada que nos permita determinar cuestiones clave tales como las características de los objetos, impresiones, eventos, acciones, etc.; su número, su grado de semejanza, el tipo de relación que guardan entre ellos, y las circunstancias que los rodean. Es decir, que la observación a partir de la cual reconocemos los casos cumpla con los requisitos del método experimental, de manera tal que podamos establecer su pertinencia como evidencia que nos permita inferir y/o justificar afirmaciones de carácter general. Los aspectos que resultan relevantes para que la experiencia cuente como filosófica se ponen de manifiesto en pasajes como este, donde Hume describe la incidencia fluctuante e incierta de las relaciones de contigüidad y semejanza sobre la imaginación:

Y si esta imperfección se advierte en gran medida en cada caso aislado, aún se incrementa más por la experiencia [*experience*] y la observación, al comparar los distintos casos que podemos recordar, formando de este modo una *regla general* que nos impide tener seguridad alguna en estos momentáneos destellos de luz que surgen en la imaginación en virtud de una fingida semejanza y contigüidad (T 1.3.9, SB 110 [p. 223]). Las cursivas son del autor.

La experiencia se estructura a partir de un conjunto de casos observados y comparados, que da como resultado un enunciado general que, en el pasaje citado, nos proporciona un criterio para discernir los productos débiles e inciertos de la contigüidad y la semejanza, respecto de los objetos fijos e inalterables que presenta la relación causal. Las notas fundamentales que distinguen a la experiencia respecto de su componente básico, el caso particular o experimento, pasan tanto por lo cuantitativo –que se expresa en la cantidad de eventos particulares observados-, y lo temporal -la ocurrencia de los mismos eventos a lo largo de un lapso de tiempo- como por la acción de la razón, que reside en la comparación entre esos casos para encontrar en todos ellos una cualidad o aspecto común que, a partir de la relación de semejanza, nos permita agruparlos bajo

³² Hemos anticipado ya esa interacción en el capítulo anterior, vd. IV. 1. 1.

³³ Este sentido es similar a lo que Shapin denomina “experiencia disciplinada” en el contexto de la Revolución Científica (vd. II. 1. 1). Por otro lado, Norman Kemp Smith ofrece también una interpretación afín a la que proponemos, cuando alude a la experiencia en “sentido normativo,” entendida en términos de observación de eventos en conjunción, como la piedra de toque que permite distinguir entre creencias que son confiables y beneficiosas, y aquellas que no lo son. Además, sostiene que comprender a la experiencia en sentido normativo presupone una distinción entre ella y la experiencia ordinaria, a la que podríamos considerar como “prerreflexiva,” en tanto la primera ha sido objeto de análisis y reflexión. Vd. *The Philosophy of David Hume*, pp. 386-388. Loeb comparte la perspectiva de Kemp Smith en cuanto a que la experiencia “normativa” constituye la evidencia que da lugar a una creencia justificada, vd. *Stability and Justification in Hume's Treatise*, p. 239. En las “Annotations to the *Treatise*,” incluidas al final del *Tratado de la naturaleza humana*, Norton y Norton usan la expresión “experiencia relevante” en un sentido similar (p. 463 y 471).

una misma clase (que en el pasaje citado es la “imperfección” de las ideas originadas sólo por contigüidad y semejanza). Si bien, como dice Hume, esta cualidad puede encontrarse ya en los casos aislados, al ser observada en una serie de ellos nos lleva a la conformación de una clase determinada.³⁴ Posteriormente, ante la eventual aparición de un nuevo caso, podemos determinar su pertenencia o no a esa clase a partir de la conformación de la “regla general,” que nos permite reconocer en él la presencia o ausencia de ese atributo.³⁵ De esta manera, la experiencia, en tanto da lugar a la conformación de enunciados generales, se convierte en una guía para el pensamiento y la acción. Hume propone esta concepción de la experiencia ya desde el inicio del *Tratado*, cuando formula los criterios metodológicos mediante los que debe proceder la ciencia de la naturaleza humana:

Quando se [recolecten] y comparen juiciosamente experimentos [*experiments*] de esta clase, podremos esperar establecer sobre ellos una ciencia que no será inferior en certeza, y que será muy superior en utilidad, a cualquier otra que caiga bajo la comprensión del hombre (T Intro, SB xix [p. 85]).

En este pasaje vemos reaparecer los elementos constitutivos de la experiencia que reconocimos en la cita anterior: la recolección de casos mediante una observación cuidadosa y su comparación mediante la razón, lo que da por resultado principios, máximas o reglas generales. Pero en este caso, Hume añade una importante aclaración: si las generalizaciones que surgen a consecuencia de esos experimentos o son justificadas por medio de ellos se formulan adecuadamente, pueden alcanzar el estatus de ciencia, de la misma manera que, por medio del nuevo método experimental, el conocimiento del ámbito natural logró establecerse sobre fundamentos seguros y sólidos (vd. T Intro, SB xvi; ABST, SB 646).

³⁴ Como vimos en el capítulo anterior, en este proceso también juega un papel importante la memoria, en tanto la comparación entre distintos casos depende en gran medida de la posibilidad de recordarlos.

³⁵ La cuestión de las reglas generales es importante en la epistemología humeana y ameritaría un tratamiento más exhaustivo que, por razones de espacio, no podemos dedicarle aquí. A grandes rasgos, las reglas generales son generalizaciones que hacemos a partir de la observación de una serie de casos concretos, que nos llevan, ante algún evento o situación que presenta rasgos similares a esos casos, a considerarlo como un caso más, igual a los anteriores. Pueden distinguirse dos tipos de reglas generales o bien dos modos diferentes de aplicarlas (hay divergencias entre los intérpretes respecto de esta cuestión): un primer tipo o uso de las reglas “vulgar,” que es fruto de generalizaciones precipitadas y descuidadas, y falsas analogías, por lo que suele conducir al prejuicio y al error; y otro “filosófico,” que es más cuidadoso y reflexivo, y puede corregir el juicio precipitado que surge a consecuencia de un uso vulgar de las reglas generales. En el pasaje que estamos analizando, Hume se refiere a las reglas generales de segundo tipo o de uso reflexivo. Vd. respecto de las reglas generales, T 1.3.13, SB 149-150; 2.2.5, SB 362; 3.2.9, SB 551; 3.2.6, SB 531. Vd. también, Owen, D. *Hume’s Reason*, pp. 208-214; Lyons, Jack. “General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume’s *Treatise*.” *Hume Studies* vol. XXVII, N° 2 (2001): 247-278; y Hickerson, Ryan. “What the Wise Ought to Believe. A Voluntarist Interpretation of Hume’s General Rules.” *British Journal for the History of Philosophy* vol. 21, N° 6 (2013): 1133-1153.

En definitiva, los componentes de la repetición, la semejanza y la extensión temporal resultan clave para que la experiencia se erija en el fundamento del conocimiento acerca de las cuestiones de hecho, en tanto permiten conformar una base evidencial amplia que, como vimos, es imprescindible para este tipo de conocimiento. Estos componentes traen resonancias de las definiciones que reconstruimos en el primer capítulo a partir de los léxicos, enciclopedias y diccionarios filosóficos de los siglos XVII y XVIII, donde vimos que eran notas comunes a las tres definiciones de experiencia que distinguimos – cognitiva, genética y experimental-:³⁶ el ejercicio de una actividad reiterada y extendida a lo largo del tiempo, que en este caso es predominantemente la observación; la construcción de enunciados generales a partir de casos o eventos particulares que se reiteran y son semejantes, y la posibilidad de que esos enunciados funcionen como fundamento y/o justificación de principios explicativos acerca de cuestiones de hecho. Hume lo expresa de la siguiente manera en oportunidad de explicar el origen de la creencia:

observo que la impresión presente no tiene este efecto [i. e. el de producir una creencia] en virtud de su propio poder y eficacia, cuando es considerada aisladamente, como una percepción singular y limitada al momento presente. Sólo después de haber tenido experiencia [*experience*] de sus consecuencias habituales me doy cuenta de que una impresión de la que, en su manifestación primera, no podía sacar conclusión alguna puede convertirse posteriormente en fundamento de creencia. En todo momento debemos haber observado la misma impresión en los casos pasados, y encontrado que ésta se halla constantemente unida a otras impresiones. Esto se ve confirmado por tal número de experimentos [*experiments*] que no admite ya la menor duda (T 1.3.8, SB 102 [p. 214]).

Llegados a este punto es necesario hacer una aclaración importante. El énfasis en las cualidades de la semejanza entre los casos, la repetición y la extensión temporal alude a un tipo de experiencia que Hume considera “perfecta,” o “infalible” (EHU 10.4) en el sentido de que es adecuada para constituir el tipo de conocimiento con mayor grado de certeza en el ámbito de las cuestiones de hecho, al que denomina “prueba” [*proof*]. Pero también sostiene que no todos los casos observados reúnen estas características, lo cual no les quita su carácter de experiencia sino el calificativo de “perfecta.”³⁷ Esta importante cuestión se pone claramente de manifiesto cuando aborda el tema del conocimiento probable (T 1.3.12; EHU 10.4), donde reconoce que además y por debajo del grado de perfección de las pruebas, hay otro tipo de razonamientos que sólo alcanzan el estatus de probables, no sólo por estar apoyados en un número insuficiente de casos, lo que Hume denomina “experiencia imperfecta” (T 1.3.12, SB 131), sino

³⁶ Vd. I. 1. 1.

³⁷ Hemos visto ilustrada esta situación en el ejemplo de los veinte barcos que presentamos en el capítulo anterior, vd. IV. 2. Loeb llama la atención sobre este aspecto relevante en *Stability and Justification in Hume's Treatise*, pp. 45-46.

también a raíz de la falta de uniformidad entre ellos debido a la existencia de casos contrarios, o bien a una semejanza entre los casos (T 1.3.12, SB 142). A los fines de la exposición, agruparemos estos distintos factores bajo el rótulo de “experiencia imperfecta” en tanto dan cuenta de insuficiencias o falencias en algunas de las características que componen la experiencia filosófica.

Nos interesa en este momento hacer mención de la distinción entre experiencia “perfecta” e “imperfecta” porque destaca una importante diferencia entre la concepción humana y aquello que reconstruimos a partir de los léxicos, diccionarios y enciclopedias. Si bien hemos destacado que la experiencia filosófica “perfecta” comparte los rasgos fundamentales de los tres sentidos (cognitivo, genético y experimental) que dejamos asentados en el primer capítulo, la posibilidad de que no se alcancen plenamente en todos los casos dichos requisitos indica que, a criterio de Hume, la experiencia no se agota en ellos, sino que, aún estando ausentes o en grado deficiente, puede seguir contando como tal.

Por lo que respecta a la regulación de la conducta y acciones, los hombres serían muy afortunados si los mismos objetos estuviesen siempre mutuamente unidos y no tuviéramos nada que temer sino los errores de nuestro propio juicio, sin tener nunca motivo alguno para recelar de la invariabilidad de la naturaleza. Pero como se ha encontrado con frecuencia que una observación contradice a otra, y que causas y efectos no se siguen en el mismo orden de que teníamos experiencia [*experience*], nos vemos obligados a variar nuestro razonamiento en vista de tal incertidumbre, así como a tener en consideración la contrariedad de los sucesos (T 1.3.12, SB 131 [p. 251]).

Como acabamos de mencionar, cada caso uniforme y perfectamente semejante a otro consolida un tipo de creencia que alcanza la convicción plena, a la que Hume llama “prueba,” mientras que un número insuficiente de casos, la aparición de casos contrarios y la debilidad de la analogía entre ellos, generan creencias más débiles o imperfectas que sólo alcanzan el nivel de presunción o probabilidad. Hume destaca que con la aparición de nuevos casos, de una mayor cantidad de casos uniformes y más similares entre sí, es posible gradualmente pasar de la probabilidad a la prueba y viceversa: una prueba puede degradarse en probabilidad si se presentan nuevos casos que contengan algunas de estas deficiencias. El grado de uniformidad y semejanza puede discernirse en gran medida a partir de una observación atenta y minuciosa de los casos, y de su comparación por medio de la razón, es decir que sin una actitud metódica y reflexiva, muchas de las características y circunstancias relevantes de los casos pueden ser pasadas por alto. Por lo tanto, la metodología empleada en su recolección y análisis resulta decisiva para la conformación de la experiencia filosófica.

De esta manera, es posible delinear dos aspectos de la experiencia filosófica humeana: por un lado, su carácter inacabado –que también hemos notado en las definiciones reconstruidas en el capítulo uno- y por otro, su carácter complejo, en tanto implica tomar en cuenta no sólo la uniformidad, la regularidad o la conjunción constante de los casos, sino también la contrariedad y la heterogeneidad; lo que introduce la incertidumbre como rasgo constitutivo e irreductible de todo razonamiento inductivo. Estos aspectos expresan el carácter provisorio de todo conocimiento acerca de las cuestiones de hecho, ya que ninguna creencia puede alcanzar en ese ámbito un nivel de certeza definitivo o inamovible. El hecho de que el tipo filosófico de experiencia incluya como componentes la contrariedad y la semejanza pone de manifiesto el carácter escéptico de la filosofía de Hume, que constantemente nos recuerda que el entendimiento humano tiene ciertos límites más allá de los cuales no podemos avanzar (EHU 12.24).

El tipo filosófico es el que predomina a lo largo del Libro I del *Tratado*, ya que es el que encontramos en la gran mayoría de los pasajes donde se alude a la experiencia. Es comprensible que en este libro Hume trate eminentemente de la experiencia filosófica, porque justamente allí se ocupa de explicar los principios y operaciones del entendimiento, y de manera central, aquellos vinculados con la formación de las creencias. Además, si se tiene en cuenta que la parte más extensa del Libro I, la sección 3, se centra en analizar la inferencia causal, puede comprenderse por qué que la mayor parte de los casos o ejemplos tienen como componentes a las impresiones y/o ideas, ya que Hume busca explicar la conexión causal en términos de una determinación mental por medio de la cual realizamos la transición desde una impresión presente a los sentidos o a la memoria, hacia la idea de su acompañante habitual, y la experiencia juega un rol decisivo en la posibilidad de hacer esa transición.

El tipo filosófico de experiencia quedará más claramente delineado a partir de su confrontación con la experiencia común, de la que nos ocuparemos a continuación, porque Hume mismo los piensa de esa manera. Como veremos, no se trata de nociones mutuamente excluyentes sino alternativas, porque una misma persona puede, en distintos momentos o en distintos ámbitos, guiarse a partir de una u otra, aunque cuando adopta una, no adopta al mismo tiempo la otra.

V. 4. La experiencia común

Así como hemos podido delimitar un tipo filosófico de experiencia dentro del ámbito epistémico, es posible reconstruir también otro, al que Hume denomina experiencia “común” o “cotidiana” [*common experience*].³⁸ Éste parece definirse por oposición al tipo filosófico, ya que ambos están ligados con dos “actitudes” que a primera vista resultan contrarias: la vulgar y la filosófica. Como veremos, la función que la experiencia cumple al adoptar una actitud es distinta a la que cumple en la otra. A grandes rasgos, la diferencia reside en que la actitud vulgar es prerreflexiva y se basa en el predominio del hábito, mientras que la filosófica se caracteriza por la reflexión, y actividades como el análisis y la comparación.³⁹ Ahora bien, para comprender las características de uno y otro tipo de experiencia es importante aclarar un par de cuestiones. En primer lugar, elucidar si ambos comparten ciertos elementos básicos, es decir, si es posible reducirlos en última instancia a una serie de casos observados o si estamos hablando de dos fenómenos totalmente diferentes. En segundo lugar, en caso de que postulemos que comparten elementos básicos, habría que establecer si difieren únicamente en el empleo –prerreflexivo o reflexivo– que se hace de ellos o en algo más. Como tendremos oportunidad de mostrar en lo que sigue, la diferencia entre ambos radica sólo en la actitud que adoptemos al hacer las inferencias en base a ese conjunto de casos, antes que en la presencia de algún otro factor agregado.

Comenzaremos deslindando un aspecto vinculado con la primera cuestión: ¿Qué podemos entender por experiencia “común”? La opción que parece presentárcenos casi inmediatamente es el “uso simple de los sentidos” que aparece en los léxicos filosóficos de Chauvin y Chambers y es desestimada por carecer de relevancia filosófica. En ambos léxicos, recordamos, se define a este género de experiencia como la percepción casi fortuita y despreocupada de los fenómenos naturales, sin que lo percibido reciba ninguna atención particular ni tenga una utilidad o aplicación posterior.⁴⁰ Ahora bien, estas características no se condicen con lo que Hume parece mentar por experiencia “común,” la que, por otra parte, tampoco encaja con la definición experimental que hemos reconstruido a partir de los léxicos y que es afín a la experiencia filosófica, en

³⁸ La primera aparición del término ocurre en T 1.3.12, SB 133.

³⁹ Nuevamente, recordamos la distinción que Kemp Smith hace entre un uso “normativo” de la experiencia y la experiencia ordinaria, para mostrar los distintos niveles de complejidad de razonamiento en los que puede operar la experiencia. En este sentido, nuestro planteo se aproxima más al de Owen en *Hume’s Reason*, pp. 149 y 169-171.

⁴⁰ Vd. I. 2.

tanto no supone el apego a una determinada metodología. Sin embargo, como veremos inmediatamente, la experiencia común posee varias de las notas compartidas por las definiciones de los léxicos que hemos mencionado en el apartado anterior. En este sentido, entonces, si bien no puede establecerse una filiación directa con ninguna de las tres definiciones que mencionamos en el capítulo uno, tampoco es completamente ajena a los atributos vinculados con la noción de experiencia propios de la época. Lo que buscamos dejar en claro es que la experiencia común bajo ningún punto de vista equivale a la “mera” percepción sensible.

Hemos señalado que la actitud vulgar, asociada con este tipo de experiencia, es prerreflexiva y basada en el hábito. No obstante, Hume nunca parece abandonar la idea de que la experiencia, al generarse, implica una cierta intencionalidad o, al menos, un registro conciente tanto de los contenidos que la conforman como de la actividad misma mediante la cual se genera, ya sea la observación o la realización reiterada de acciones concretas, porque eso es lo que permite que perdure y podamos apelar a ella en situaciones posteriores, es decir, que se constituya en nuestra guía (T 1.2.5, SB 64). En última instancia, algo cuenta como experiencia porque resulta significativo de una forma u otra para el pensamiento y la acción, tanto en el ámbito filosófico como en el de la vida cotidiana. Por lo tanto, no es posible asociarla a una percepción desatenta o fortuita.

El término “experiencia común” parece aludir a aquellos casos que cuentan con un alto grado de homogeneidad, constancia y similitud (T 1.4.2, SB 197; 1.4.6, SB 253; EHU 7.24; EPM 6.7; ESY – IS, 598; DNR 6.171). Al igual que mediante la experiencia filosófica, podemos realizar generalizaciones a partir de ella: “Tanto en nuestras acciones como en nuestros razonamientos, vemos por [experiencia común] [*common experience*] que una constante perseverancia en el curso de la vida produce una fuerte inclinación y tendencia a seguir así en el futuro” (T 1.3.12, SB 133 [p. 253]). Pero a diferencia de la experiencia filosófica, las generalizaciones no son producto de la reflexión, el análisis o la comparación, porque la uniformidad, constancia y similitud de los casos resultan accesibles a cualquier persona, sin demasiado escrutinio: “podemos observar, en general, que en todas las conjunciones de causas y efectos más firmes y uniformes (...) jamás dirige la mente su atención expresa sobre la consideración de una experiencia [*experience*] pasada” (T 1.3.8, SB 104 [p. 217]; vd. 2.2.1, SB 329; 3.1.1, SB 457). Por ese motivo, al no mediar reflexión, Hume dice que la experiencia “puede

actuar sobre nuestra mente de modo tan insensible que nunca nos demos cuenta de ello” (T 1.3.8, SB 103 [p. 216]), lo que se expresa en este pasaje:

Es verdad que pocas personas pueden establecer un sistema exacto de las pasiones o reflexionar sobre su naturaleza general y las semejanzas entre ellas. Pero [aunque no se cuente con un progreso tal] en filosofía, la verdad es que en este punto no estamos sujetos a demasiados errores; por el contrario, nos vemos suficientemente guiados por la experiencia [común] [*common experience*], y también por una especie de *presentimiento* que nos dice cómo actuarán otras personas según lo que nosotros sentimos interiormente y de modo inmediato (T 2.2.1, SB 332 [p. 514]). La cursiva es del autor.

La frecuencia, semejanza y generalidad de los casos que conforman la experiencia común pone en funcionamiento el hábito o costumbre, por medio del cual realizamos una inferencia prerreflexiva o automática. El hábito es un principio diferente de la experiencia, que se activa a partir de la repetición (T 1.3.8, SB 108; vd. 1.4.7, SB 265) no sólo de casos que observamos, sino de cualquier otra cosa (entre otras, de los preceptos que nos inculcan mediante la educación, vd. T 1.3.9, SB 117), lo que facilita la ejecución de una acción o la concepción de un objeto y genera una tendencia hacia eso (T 2.3.5, SB 422). Hume aclara que esa repetición no está impulsada “por ningún razonamiento o proceso del entendimiento” (EHU 5.5 [p. 66]; vd. T 1.3.13, SB 147). Por lo tanto, lo que tiene lugar de manera prerreflexiva, involuntaria o imperceptible no es el proceso de conformación de la experiencia, sino la inferencia causal cuando está respaldada por una experiencia reiterada y uniforme. Esto se debe a que, justamente, la repetición de los casos observados y su alto grado de invariabilidad hacen que el hábito opere automáticamente, sin deliberación de por medio, ante la aparición de alguno de los componentes de la relación causal, reponiendo aquel que está ausente.⁴¹

V. 4. 1. La experiencia común a hombres y animales⁴²

⁴¹ La definición del hábito en el marco de la filosofía de Hume es una cuestión tan compleja como la de la experiencia y amerita, por lo tanto, un estudio en profundidad. Muchos autores han tendido a confundir o fusionar la experiencia con el hábito (vd. Yolton, J. “The Concept of Experience in Locke and Hume,” p. 65; Heinemann, F. “The Analysis of ‘Experience’,” p. 565 y Jay, M. *Songs of Experience*, pp. 61-66, entre otros). Hume no es demasiado explícito al momento de referirse a qué debemos entender por “hábito,” pero nos inclinamos a considerarlo como un principio operativo natural que frente a la reiteración de un evento o acción, produce una determinación o propensión de índole no racional a repetir el mismo acto u operación, o a esperar que el mismo evento se produzca. Vd. al respecto, además de los pasajes citados en el cuerpo del texto, T 1.3.14, SB 163, 165; 2.2.4, SB 353; 3.2.10, SB 556; EHU 12.22.

⁴² Aquí estamos haciendo un uso deliberado de la ambigüedad que encierra la palabra “común.” Lo que queremos indicar es que el tipo de experiencia “común” (ordinaria) es aquel que es común a (compartido por) hombres y animales. Morris hace notar la ambigüedad que encierra el término “experiencia común,” ya que dice que Hume lo usa para aludir tanto a la experiencia “ordinaria” o “cotidiana” como a la experiencia “que todos tenemos” o “que tenemos en común.” Vd. “Meaning(fullness) without Metaphysics,” p. 448. En el apartado anterior nos hemos focalizado en comprender la expresión “experiencia común” como “ordinaria.” Pero en tanto sostenemos que todos, en algún momento u otro, adoptamos una actitud prerreflexiva –como así también una reflexiva– puede entenderse que la experiencia “ordinaria” es algo “que todos tenemos,” es decir, común a todos: tanto a los hombres entre sí, como a los hombres y los animales.

El tipo común de experiencia puede comprenderse mejor si tomamos en cuenta que es aquel que compartimos hombres y animales. Hume sostiene que “las tres relaciones de semejanza, contigüidad y causalidad actúan de igual modo sobre animales que sobre seres humanos” (T 2.1.12, SB 327 [p. 508]). Asimismo, les atribuye a los animales pasiones directas e indirectas, lo que les permite asociar motivos y acciones, medios y fines (T 2.1.12, SB 326; 2.3.9, SB 448); como también el principio de la simpatía, lo que implica que tienen percepción del placer y el dolor que afecta a otros animales (T 2.2.12, SB 398). Como consecuencia de estos atributos, son capaces de realizar inferencias causales. Por medio de una experiencia uniforme, tanto hombres como animales se familiarizan con las propiedades más comunes de los objetos externos, lo que gradualmente produce un conocimiento sobre ellos y sobre los efectos que resultan de su interacción (EHU 9.2). Por ejemplo, que el fuego quema, que el agua sacia la sed, etc. La observación prolongada de estos fenómenos nos lleva a evitar lo que nos lastima y a buscar lo que nos da placer.

A partir de la experiencia, el animal, al igual que el hombre, puede inferir que un hecho sucederá más allá de lo que percibe inmediatamente con sus sentidos, esperando del objeto presente las mismas consecuencias que siempre ha encontrado en la observación de objetos similares (T 1.3.16, SB 178). Esta expectativa se origina en la costumbre o el hábito que se activa a partir de la experiencia acumulada. Al igual que la inferencia causal y la experiencia, Hume considera que el hábito es uno de los principios de la naturaleza y no es privativo del hombre. No es un principio de la naturaleza humana, sino de la naturaleza en general (T 1.3.16, SB 179).

A su vez, el hábito en los animales también lleva a que su imaginación conciba de manera vivaz la idea del acompañante habitual de un objeto determinado que se presenta ante sus sentidos, es decir que genera una creencia en lo no observado a partir de lo observado (T 1.3.16, SB 177-178; EHU 9.5).⁴³ Por ese motivo, Hume sostiene que la experiencia es un principio que orienta las inferencias y el comportamiento de los animales, por medio del cual pueden generar hábitos y formar a partir de ellos creencias.⁴⁴

⁴³ Recordamos que para Hume la creencia es una idea que sentimos con una intensidad particular (T 1.3.5, SB 86).

⁴⁴ El interés de Hume por atribuirle a los animales la posibilidad de realizar inferencias causales obedece a su propósito general de demostrar que dichos razonamientos no son de tipo deductivo (o demostrativo, en palabras de Hume), sino que se basan, como acabamos de ver, en la experiencia y el hábito (Vd. EHU

El modo en que Hume caracteriza al razonamiento causal que se da tanto en los animales como en los hombres nos permite inferir que lo que tiene en mente en este caso es el tipo común de experiencia, vinculado con la actitud y la inferencia prerreflexiva: “[Las bestias] nunca pueden formarse una conclusión general argumentando que los objetos de que no han tenido experiencia se asemejan a aquellos de que sí han tenido. Luego la experiencia actúa sobre los animales por medio de la sola costumbre” (T 1.3.16, SB 178 [p. 308]). De esta manera, su explicación permite dar cuenta de los procesos cognitivos que tienen lugar tanto en los animales como en los hombres, pero no sólo en los filósofos o “personas de genio y entendimiento más refinados,” sino también en los niños y la “gente corriente de nuestra propia especie” (T 1.3.16, SB 177; EHU 5.22). Lo que le interesa mostrar con esta explicación es que la inferencia causal mediante la cual se genera una creencia es un proceso tan simple que actúa por igual en animales y humanos (T 1.3.16, SB 177; 2.1.12, SB 328; EHU 4.22).⁴⁵ Ahora bien, la atribución de experiencia a los animales, ¿no nos llevaría a afirmar que la experiencia común debe ser diferente de la filosófica? Lo contrario podría implicar el absurdo de sostener que los animales pueden estar en condiciones de desarrollar una capacidad de observación que, como hemos visto, involucra cualidades tales como la sagacidad, la constancia y la atención que nos permiten, entre otras cosas, deslindar las circunstancias esenciales de las accesorias en la conjunción de dos objetos. En definitiva, implicaría atribuirles la posibilidad de tener experiencia “filosófica”. Sin embargo, para Hume, esto no es necesariamente así.

A la hora de explicar las similitudes y diferencias con los animales, se encarga de dejar en claro que aquello que nos separa del resto de los seres vivos es una cuestión de grado.⁴⁶ Su interés está en mostrar que no hay una escisión entre la naturaleza humana y

9.5). Aquí, “hábito” cobra el sentido de producto o resultado del principio del hábito, es decir de la determinación o propensión a esperar que algo se repita de la misma manera.

⁴⁵ Vd. Owen, D. *Hume's Reason*, p. 156 y Loeb, Louis. “Inductive Inference in Hume's Philosophy.” Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 106-125.

⁴⁶ Éste es un rasgo de su pensamiento escéptico que es compartido por otros pensadores tales como Pierre Bayle y Michel de Montaigne, quienes buscan acentuar las continuidades fundamentales entre hombres y animales con el fin de señalar que el hombre, antes que ser una criatura hecha a imagen y semejanza de Dios, ubicada por encima de los animales en la jerarquía natural, está sujeto a las mismas leyes que el resto de los seres que habitan la Tierra. Esto implica, además, que todo conocimiento que podamos alcanzar es limitado, falible y provisorio. Vd. Driver, Julia. “A Humean Account of the Status and Character of Animals.” Tom Beauchamp y Raymond Frey (eds.) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 144-171. También, Pitson, Anthony. *Hume's Philosophy of the Self*. Londres y Nueva York. Routledge. 2002, capítulo 6. No obstante, algo similar puede encontrarse en autores no enrolados en el escepticismo como Leibniz, quien también atribuye experiencia y capacidad de hacer inferencias inductivas a los animales. Vd. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editado por Javier Echeverría Ezponda. Madrid, Editorial Nacional, 1983, pp. 42-43. En el caso de

la animal, sino que la primera es un caso especial de la segunda.⁴⁷ Tanto es así que considera que esas diferencias se ubican en un continuo dentro de la gradación que distingue también las diferentes capacidades intelectuales que se observan entre los hombres. Es decir que hay diferencias tan grandes entre los entendimientos de los hombres y los de los animales, como entre los entendimientos de los distintos hombres (EHU 9.5 n20; ESY – DM, 83), aunque esas diferencias son siempre de grado.⁴⁸ “Los hombres son superiores a las bestias fundamentalmente por la superioridad de su razón; y son también los distintos grados de esta misma facultad los que establecen una distancia infinita entre un hombre y otro” (T 3.3.4, SB 610 [p. 864]).⁴⁹

Por lo tanto, el hecho de que la experiencia común sea compartida por hombres y animales no necesariamente debe llevarnos a plantear una diferencia cualitativa respecto de la experiencia filosófica, sino que es posible pensar que sus componentes básicos son los mismos, y las diferencias se cifran en cuestiones de grado. Al referirse a la experiencia de los animales, Hume apela a los mismos términos que cuando habla de la experiencia humana: observación de casos o eventos, conjunción, repetición, semejanza y extensión temporal (vd. T 3.16; EHU 9, *passim*), lo que nos permite suponer que, efectivamente, está pensando que sus elementos constitutivos son los mismos, por lo que el punto en que difieren parece residir más bien en una cuestión de sofisticación, complejidad y refinamiento de las operaciones mentales en las que esos elementos se ponen en juego en cada caso. Así, podemos notar que cuando dice que los animales aprenden muchas cosas por medio de la experiencia, lo hacen a partir de observar las propiedades y efectos que resultan de las operaciones más “asequibles” [*obvious*] de los objetos externos (EHU 9.2 [p. 129]). Del mismo modo, los ejemplos que ofrece respecto

Hume, esta posición también se vincula con su actitud naturalista y desempeña, además, un claro propósito metodológico: el de conferirle mayor sustento empírico a su teoría general sobre la naturaleza humana (vd. EHU 9.1).

⁴⁷ Vd. Baier, Annette. “Knowing our Place in the Animal World.” *Postures of the mind. Essays on Mind and Morals*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985, p. 147. Además, Driver, J. “A Humean Account of the Status and Character of Animals,” p. 149.

⁴⁸ A pesar de lo que Hume sostiene aquí, en otros pasajes de su obra pueden encontrarse diferencias cualitativas entre los hombres y los animales, no así entre los mismos seres humanos. Aunque esas diferencias cualitativas, dentro de la esfera epistemológica, no involucran al razonamiento experimental sino al demostrativo. También hay importantes diferencias cualitativas vinculadas con lo moral (el sentimiento de humanidad, vd. EPM 5. 39, 6.5, 9. 4) y lo social (la capacidad de establecer y respetar convenciones e instituciones, vd. T 3.2.2, SB 493; 3.2.6, SB 533; EPM 3.18). Llamativamente, Hume no menciona al lenguaje como criterio de diferenciación con los animales –como lo había hecho paradigmáticamente Descartes en su tiempo–, aunque sí toma en cuenta la posibilidad de diversificar las fuentes de nuestras creencias por medio de la interacción social (la conversación, los libros o la educación, etc. Vd. T 1.3.9, SB 117), como veremos más abajo.

⁴⁹ Aquí, aunque Hume no haga la aclaración, podemos suponer plausiblemente que por “razón” se refiere a razón experimental y no demostrativa, ya que en ese caso, no podría adjudicársele razón alguna (ni siquiera en grado inferior) a los animales (vd. EHU 9.5).

de las inferencias causales en los animales son relativamente simples: un tono de voz del amo permite inferir su enojo; un cierto olor indica la proximidad de la presa (T 1.3.16, SB 177). Lo mismo puede decirse de las relaciones que llegan a establecer mediante los principios de asociación: un perro esconde un hueso y se olvida dónde, pero al ser llevado al mismo lugar, lo recuerda mediante la relación de contigüidad; o bien tiembla al pasar por el lugar donde anteriormente le pegaron, aunque ahora no descubra señales de ese peligro (T 2.1.12, SB 327). En definitiva, su pensamiento no es tan activo como para rastrear relaciones, “excepto en casos totalmente obvios” (T 2.2.12, SB 397 [pp. 593-594]). Sin embargo, este conocimiento básico es suficiente para permitirles distinguir lo que les da placer de lo que les produce dolor, e inclinarse a buscar lo primero y evitar lo segundo.

Por estas razones, entre otras, Hume reconoce que el entendimiento animal es imperfecto en relación con el humano (T 2.1.12, SB 326; 3.1.1, SB 468; EHU 9.5; ESY - IS, 592).⁵⁰ Respecto del razonamiento causal, que ambos compartimos, la diferencia de grado consiste en que si bien los animales pueden tener creencias acerca de hechos generales, como que el fuego quema o que el agua sacia la sed, y desarrollar expectativas y conductas al respecto, no les es posible usar ese conocimiento independientemente del contexto en el que están ubicados,⁵¹ mientras que el hombre puede extraer principios generales a partir de una serie de casos particulares semejantes, aún en el marco de la experiencia común (ESY – DM, 82). Esto se debe a que la mente humana no está confinada dentro de límites espaciales ni temporales, mientras que los animales no pueden ir más allá de su entorno espacio-temporal inmediato. El hombre

lleva sus investigaciones a las regiones más distantes del globo y más allá del globo, hasta los planetas y cuerpos celestes (...) mira hacia atrás para considerar el origen primordial, o al menos la historia de la raza humana (...) echa su mirada hacia adelante para ver la influencia de sus actos en la posteridad, y los juicios que se formarán sobre su carácter de aquí a mil años... (ESY – DM, 82 [p. 105]).

Ahora bien, lo que a Hume le interesa dejar en claro cuando aborda la cuestión de las semejanzas con los animales es que en gran medida, o durante la mayor parte del

⁵⁰ Si bien una de las principales diferencias entre hombres y animales en el ámbito cognitivo pasa por la capacidad de realizar razonamientos demostrativos o abstractos, Hume no se detiene en ella cuando habla de los animales, porque su propósito, al compararlos con los hombres, es ampliar la base empírica para mostrar que la inferencia causal no es un tipo de razonamiento demostrativo. No nos detendremos nosotros tampoco en ello, porque la experiencia no juega un papel decisivo en este tipo de razonamientos y lo que buscamos elucidar en este momento son las características propias de la experiencia común, que se vincula intrínsecamente con las inferencias de tipo causal.

⁵¹ En palabras de Toshihiko Ise, los animales poseen una razón “situada,” mientras que los hombres, además pueden desarrollar un conocimiento general independiente de sus necesidades inmediatas. Vd. “Hume’s Animal and Situated Human Reason.” *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy* vol. 16 (2008): 141-147.

tiempo, solemos hacer inferencias causales de la misma manera que los animales, aunque potencialmente estemos en condiciones de realizar razonamientos mucho más sofisticados:

los animales no se guían en estas inferencias por el razonamiento; tampoco los niños, como tampoco la mayor parte de la humanidad en sus acciones y conclusiones normales. Tampoco se guían por él los mismos filósofos, que en las dimensiones prácticas de la vida son, por lo general, iguales que el vulgo y se rigen por los mismos principios (EHU 9.5 [p. 130]).

La cuestión de desplegar o no ese potencial es lo que marca la diferencia de grado entre un hombre y otro, y entre la actitud prerreflexiva y la reflexiva, mientras que en el caso de los animales esa posibilidad tiene un límite más allá del cual no pueden avanzar, que es, como acabamos de notar, la situación o contexto particular en el que se encuentran. Por lo tanto, el potencial al que nos estamos refiriendo en este caso no consiste en la capacidad de realizar razonamientos demostrativos, sino de desarrollar ciertas aptitudes vinculadas con la observación filosófica y la reflexión sobre los casos que conforman la experiencia. Cuando Hume enumera cuáles son esas aptitudes, no menciona en ningún momento la capacidad de unir dos ideas por medio de ideas intermedias, sino el desarrollo de una atención, memoria y observación más agudas; la precisión y sutileza para deslindar cuáles son las causas y cuáles las circunstancias extrínsecas en la producción de un efecto; la retención del hilo del pensamiento en una larga cadena de causas y efectos; y la formulación de analogías adecuadas, entre otras (EHU 9.5 n20).

De entre estas aptitudes, merecen destacarse dos en particular: en primer lugar, la experiencia prolongada y el hábito que resulta en consecuencia nos llevan a adquirir un “hábito general”⁵² mediante el cual “transferimos siempre lo conocido a lo desconocido, y nos imaginamos que lo último se parece a lo primero” (T 1.3.12, SB 134 [p. 254]; EHU 9.5 n20).⁵³ Este es el supuesto que opera en todas nuestras inferencias sobre cuestiones de hecho, y que surge de la uniformidad y regularidad que suelen tener las inferencias causales (EHU 4.21). El hábito general puede aplicarse precipitadamente, lo que nos puede conducir a hacer generalizaciones inadecuadas como los prejuicios, o bien, mediante una observación cuidadosa, lo que puede permitirnos sacar una conclusión adecuada a partir de un único experimento, cuando éste “se ha realizado con precisión y libre de cualquier circunstancia ajena” (EHU 9.5 n20 [p. 131]; vd. T 1.3.12,

⁵² En este caso, nuevamente, Hume no se estaría refiriendo al hábito como principio natural, sino al resultado o producto de la operación de ese principio. Si bien usa la expresión “*general habit*” en EHU, presumimos que se trata de un equivalente de las “reglas generales” a las que nos hemos referido en la n35.

⁵³ Don Garrett ha denominado a esta máxima como la “tesis de la uniformidad.” Vd. *Cognition and Commitment*, pp. 82-89.

SB 131). La aplicación correcta del hábito general depende en gran medida de que adoptemos una actitud reflexiva, mientras que su aplicación precipitada obedece a que el hábito, en cuanto principio, opera en nosotros prerreflexivamente.

En segundo lugar, merece destacarse la posibilidad de ampliar la experiencia y el pensamiento mediante la interacción social, lo que es propio de los hombres y no de los animales: “Después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación aumentan mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que las de otro” (EHU 9.5, n20 [p. 132]). En este caso, una actitud prerreflexiva nos puede llevar a la credulidad, es decir, a confiar ingenuamente en el testimonio de los demás y a “creer en todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones, encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas [*daily experience and observation*]” (T 1.3.9, SB 113 [p. 227]). Esto es así porque el hábito, que actúa insensiblemente, va más allá de lo que la experiencia puede justificar, lo que nos lleva a considerar que toda palabra que escuchamos está conectada con hechos efectivamente existentes. “No es extraño, entonces, que seamos tan precipitados al efectuar nuestras inferencias a partir de ese testimonio, y que en nuestros juicios sobre él nos guiemos por la experiencia en menor medida que en los referentes a cualquier otro asunto” (T 1.3.9, SB 113 [p. 227]). Por medio de la actitud reflexiva podemos desarrollar criterios que nos permiten evaluar adecuadamente los testimonios de los demás para determinar cuáles están bien establecidos y son confiables, y cuáles no. A partir de estos criterios es posible incorporar confiablemente la experiencia de otros como si se tratara de la propia (ESY – SH, 566-567).⁵⁴

Aunque la capacidad lingüística no es una línea de demarcación entre la naturaleza humana y la animal en la que Hume haya puesto su atención,⁵⁵ la posibilidad de ampliar la experiencia y el pensamiento mediante fuentes tales como la lectura y la comunicación, no sólo plantea una diferencia entre distintas personas, sino que también abre una brecha en relación con los animales, los que no pueden acceder al mundo del lenguaje. Hume considera que la conversación es un tipo de convención social y establece que los animales no tienen la capacidad para entablar vínculos de este tipo, lo que indirectamente indica por qué no pueden acceder al mundo lingüístico (vd. T 3.2.2,

⁵⁴ Analizaremos con detalle los criterios de aceptación del testimonio y la posibilidad de ampliación de la experiencia en el capítulo siete. Vd. VII. 2. 2 y VII. 3.

⁵⁵ Este hecho es puesto de relieve por Tom Beauchamp en la Introducción a EHU, p. 33.

SB 490). Por otra parte, el hecho de que la experiencia y el pensamiento humanos puedan incorporar elementos intersubjetivos a partir de la interacción social explica por qué los hombres pueden tener creencias de origen no estrictamente empírico, las que se consolidan a partir de la aceptación del testimonio de los demás, de la educación o la elocuencia, por mencionar algunas de las fuentes a las que alude el propio Hume (T 1.3.9, SB 117; L 1.188, 349). Pero no sólo las creencias humanas pueden tener diversos orígenes, sino también perfeccionarse a través de la ampliación de la experiencia por medio de fuentes de índole social. Es decir que el razonamiento experimental, en el caso del hombre, puede ser mejorado indefinidamente, mientras que el de los animales no puede avanzar más allá de ciertos límites.⁵⁶

La posibilidad de que la experiencia pueda conformarse y ampliarse a partir de la interacción social es una característica fundamental que puede considerarse como cualitativamente diferente respecto de la experiencia que puedan llegar a tener los animales, a pesar de que Hume mismo no lo haya destacado, y de la que nos ocuparemos en el capítulo siete. Sin embargo, lo que nos interesa enfatizar aquí es que más allá de esta importante impronta social, la experiencia “común” funciona en nuestras inferencias causales de la misma manera que en los animales, es decir, “por medio de la sola costumbre” (T 1.3.16, SB 178 [p. 308]).

V. 5. Funciones y actitudes cambiantes

Hemos constatado que tanto la experiencia común como la filosófica están constituidas por los mismos componentes básicos, y que su diferencia parece residir, a ojos de Hume, en el grado en que desarrollemos una serie de aptitudes vinculadas con la capacidad de reflexión. Nos resta ahora determinar si el criterio que permite la diferenciación entre estos dos tipos de experiencia consiste únicamente en la adopción de una actitud reflexiva o prerreflexiva, o hay algo más que debemos tener en cuenta.

Como hemos señalado anteriormente, la actitud reflexiva favorece el desarrollo de reglas y busca respetar rigurosamente un método dentro del cual la experiencia funciona filosóficamente, constituyéndose en evidencia que permite fundamentar o justificar hipótesis o afirmaciones generales que dan lugar al conocimiento científico. Hay principios o máximas que resultan evidentes incluso en la práctica cotidiana, pero otras que deben fundamentarse cuidadosamente, considerando los casos relevantes de manera

⁵⁶ Vd. Boyle, Deborah. “Hume on Animal Reason.” *Hume Studies* vol. 29, N° 1 (2003): 3-28.

pormenorizada. La actitud reflexiva nos permite dar cuenta tanto de las conjunciones uniformes o habituales que conforman la experiencia común, como de las conjunciones que no son invariables ni homogéneas (T 1.3.12, SB 133). Es en estas últimas donde, sobre todo, es necesario poner en juego la reflexión, el análisis y la comparación de los casos que componen la experiencia para determinar su grado de semejanza, y deslindar las circunstancias accidentales de las causas, para establecer qué nivel de probabilidad cabe asignarle a la creencia que surge de esas conjunciones. Pero en ambos casos, tanto si la inferencia se hace de manera prerreflexiva como reflexivamente, la experiencia que está a la base de estos razonamientos se construye de la misma manera: la observación de una cantidad de casos, el reconocimiento de su pertenencia a ciertas clases, y la determinación del tipo de relación que los une. Esto se cumple tanto cuando los casos son semejantes, como cuando no lo son, es decir, cuando la experiencia es “perfecta” y el hábito nos lleva a realizar la inferencia automáticamente, como cuando la experiencia es “imperfecta” y debemos confrontar y sopesar cada ejemplo mediante la reflexión. En este caso, la inferencia no es directa sino “oblicua”:

Cuando nos limitamos a seguir la determinación habitual de la mente efectuamos la transición [sin que haya reflexión], sin interponer ni un instante entre la visión de un objeto y la creencia en su acompañante habitual. Como la costumbre no depende de deliberación alguna, actúa instantáneamente, sin dar tiempo a la reflexión. Pero en nuestros razonamientos probables no tenemos sino unos pocos ejemplos de este modo de proceder, menos desde luego que en los razonamientos derivados de la conjunción invariable de objetos. En el primer tipo de razonamientos tomamos conscientemente en consideración, por lo común, la contrariedad de sucesos pasados: comparamos cuidadosamente los distintos aspectos de la contrariedad, sopesando las experiencias de cada lado. De aquí que podamos concluir que este tipo de razonamientos no surge directamente del hábito, sino que lo hace de un modo indirecto [*oblique*] (...) En suma, las experiencias en contrario ocasionan una creencia imperfecta, ya por debilitar el hábito, ya por dividir y reunir después en diferentes partes ese hábito [*perfecto*] que nos lleva a concluir en general que los casos de que no tenemos experiencia deben ser necesariamente semejantes a aquéllos otros en que sí la tenemos (T 1.3.12, SB 133-135 [pp. 253-255]). Las cursivas son del autor.

Una vez que se hubieron considerado los casos, hacemos la inferencia inclinándonos hacia aquellos que son cuantitativamente superiores y más semejantes. Hume dice que en los razonamientos reflexivos el hábito no opera automáticamente sino de manera indirecta u oblicua porque surge de la consideración de la cantidad y características de los casos. Es decir que luego del examen de las distintas alternativas posibles, nos inclinamos a creer que ocurrirá la opción que cuenta con mayor cantidad de casos a su favor, restaurando la acción del hábito que nos lleva a suponer que el futuro se conformará al pasado.

Hume sostiene que el vulgo es el que mantiene una actitud prerreflexiva mientras que los filósofos, o podríamos decir más ampliamente, los hombres razonables,⁵⁷ se caracterizan por mantener una actitud reflexiva. Este contraste se ve cuando afirma que el vulgo “toma las cosas por su primera apariencia” (T 1.3.12, SB 132 [p. 251]), mientras que los filósofos ofrecen una explicación para los mismos fenómenos más pormenorizada, a partir de un “exacto análisis” (1.3.12, SB 132 [p. 252]). La observación atenta y cuidadosa, y la comparación de casos paralelos les permite construir una imagen compleja de la naturaleza física y moral que los lleva a trascender las apariencias y a contemplar como posibles causas de los fenómenos una diversidad de eventos u operaciones que no son asequibles fácilmente, sino que están escondidos a causa de su carácter remoto e ínfimo. Tal como Filón le señala a Cleantes en *Diálogos sobre la religión natural*:

te ruego que observes la extremada precaución con que los investigadores cuidadosos [*just reasoners*] transfieren sus experiencias de un caso a otros casos semejantes. A menos que los diferentes casos sean exactamente similares, desconfían de aplicar sus observaciones pasadas a cualquier otro fenómeno particular. Cada alteración de las circunstancias ocasiona una duda con respecto al fenómeno en cuestión; y se requieren nuevos experimentos para probar con certeza que las nuevas circunstancias no son de mayor importancia. Un cambio de volumen, de situación, de edad, de la disposición del aire o de los cuerpos adyacentes son particulares que pueden dar lugar a las más inesperadas consecuencias. Y a menos que estemos completamente familiarizados con los objetos, es de gran temeridad esperar confiadamente que, después de uno cualquiera de estos cambios, un fenómeno sea semejante a otro que haya caído con anterioridad bajo nuestra observación. Es aquí donde se ve cómo el paso lento y concienzudo de los filósofos se distingue de la marcha precipitada con que procede el hombre común, quien, alucinado por la más pequeña semejanza, es incapaz del menor discernimiento o consideración (DNR 2.147 [p. 147-148]).

Pero una actitud filosófica no sólo nos lleva a prestar atención a los detalles y pormenores relevantes, sino que también nos permite tener una perspectiva abarcativa, a partir de la cual formular máximas o principios generales. La mayoría de la gente no puede discernir, en un gran número de casos particulares, aquella circunstancia en la que acuerdan o abstraerla y distinguirla de otras circunstancias superfluas, mientras que el filósofo, como vimos, puede abstraer esa característica y ampliar su mirada para

⁵⁷ Podemos pensar que esta actitud no está reservada exclusivamente a los filósofos o sabios [*wise men*] sino a quienes pueden alcanzar cierto nivel de reflexividad e incluso de pericia en su actividad, ya que para ilustrar las actitudes vulgar y filosófica, Hume usa la contraposición entre un campesino y un relojero. El primero no puede dar otra explicación de por qué un reloj se para más que decir que no anda bien, mientras que quien conoce en profundidad el mecanismo de relojería se da cuenta de que puede haber un grano de polvo que esté deteniendo su movimiento (T 1.3.12, SB 133; vd. EHU 8.13). Graciela De Pierris hace una observación similar en *Ideas, Evidence and Method. Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation*. Oxford, Oxford University Press, 2015, p. 260. En el ensayo “De la delicadeza del gusto y la pasión,” Hume usa una metáfora afin para distinguir entre los distintos grados de opinión: “cabe comparar al juicio con un reloj de pared o de bolsillo, en el que la maquinaria más elemental basta para señalar las horas, mientras que se necesita la más refinada para señalar los minutos y los segundos y poder distinguir las más pequeñas diferencias de tiempo” (ESY – DP, 7 [p. 46]).

comprender en ella al número infinito de individuos que también la poseen. A partir de allí puede establecer principios generales que explican el curso de los fenómenos morales y naturales (ESY – C, 254).

Hume considera que estas actitudes distintas dan como resultado una gradación de opiniones, derivadas unas de otras, según uno va “adquiriendo nuevos grados de razón y conocimiento” (T 1.4.3, SB 222). La opinión vulgar se vincula con “la forma común y descuidada de pensar” (T 1.4.3, SB 223; vd. 1.4.2, SB 218), que se caracteriza, como hemos señalado antes, por el predominio del hábito. Éste hace que resulte difícil separar las ideas que comúnmente se presentan en conjunción, por eso el vulgo considera que es absurdo separarlas, lo que da lugar a generalizaciones precipitadas que desembocan en el prejuicio y la credulidad. La opinión filosófica, por el contrario, nos permite “hacer abstracción de los efectos de la costumbre,” separar y comparar las ideas entre sí (T 1.4.3, SB 223), para corregir las opiniones vulgares por medio de la reflexión (T 1.4.6 SB 254). A su vez, en el ámbito de la opinión filosófica, Hume distingue entre la falsa y la verdadera filosofía. Esta es una cuestión de la que se ocupa en diversos pasajes de sus obras. En el *Tratado* define a la primera como aquella que busca explicaciones de tipo esencialista –como por ejemplo, ubicar la relación causal en algún atributo de la materia- o bien apela a sinsentidos tales como las cualidades ocultas (T 1.4.3). En la primera *Investigación*, la considera abstrusa y conducente a actitudes como el fanatismo religioso, lo que termina alimentando la credulidad y la superstición propios del vulgo (EHU 1.8, 11.3). La verdadera filosofía es aquella que incorpora una dosis adecuada de escepticismo, lo que la mantiene dentro de los límites de lo que es asequible a nuestra capacidad cognitiva, y se atiene al método experimental (T 1.3.4, SB 223; EHU 1.12-15, 12.24-25). Es decir que lo distintivo de la verdadera filosofía no es únicamente una actitud reflexiva, sino además que la reflexión esté inserta en el marco de una serie de compromisos epistémicos y metodológicos específicos.

Es necesario tener en cuenta que Hume no propone la gradación de opiniones vulgares y filosóficas, y las actitudes conectadas con ellas, como casilleros estancos e inamovibles ni como posturas estáticas, sino más bien como funciones o roles que adoptamos en distintos momentos del transcurso de nuestras vidas: “Mientras que nuestra atención esté concentrada en el asunto, es posible que prevalezca el principio filosófico, fruto del estudio; pero en el momento en que dejamos libres nuestros pensamientos, vuelve a afirmarse nuestra naturaleza, que nos hace regresar a nuestra opinión primera” (T 1.4.2, SB 214 [p. 353]). Una vez que las reflexiones filosóficas pierden su fuerza y vivacidad,

volvemos a sostener las opiniones vulgares, ya que no es posible mantener una actitud que requiere del máximo esfuerzo y atención mental por mucho tiempo, ni tampoco es aconsejable hacerlo, como queda reflejado en la crisis escéptica por la que atraviesa en la última parte del primer libro del *Tratado* (T 1.4.7). Allí, la melancolía y el delirio que produce el predominio de la actitud filosófica se remedian mediante la naturaleza, “bien relajando mi concentración mental o bien por medio de alguna distracción” (T 1.4.7, SB 269). Es decir que la actitud vulgar es asumida por cada uno de nosotros en algún momento u otro de nuestro devenir. Como Hume mismo lo expresa, la “parte no pensante ni filosófica de la humanidad” somos “todos nosotros en un momento u otro” (T 1.4.2, SB 205 [p. 342]). Esta posibilidad de adoptar distintas actitudes, en principio, parece reservada al filósofo, quien es el que cambia de roles habitualmente. Sin embargo, no hay nada que impida que el vulgo pueda alcanzar una actitud razonable, en tanto es algo que todos tenemos la capacidad de lograr en cuanto somos seres humanos.⁵⁸

Por otra parte, estas actitudes y las opiniones que generan no siempre son incompatibles. En algunos casos coinciden, como hemos visto anteriormente, sobre todo cuando se trata de fenómenos o conjunciones que revisten un alto grado de uniformidad, porque es “objeto de la más sencilla experiencia [*plainest experience*], y no depende de hipótesis filosófica alguna” (T 2.1.11, SB 319 [p. 499]). Pero hemos observado también que, en otras oportunidades, la actitud filosófica tiene el rol de señalar los errores de las opiniones vulgares y de corregirlos (vd. T 1.4.2, SB 210; EHU 11.28; 12.24-25), como en los casos de los prejuicios y la credulidad.⁵⁹

El hecho de que una misma persona pueda adoptar una u otra actitud, sumado a que los grados de opinión surgen unos de otros, parecen ser indicios claros respecto de que los

⁵⁸ Inclusive, es algo que Hume sugiere en EHU 12.24 (p. 188), cuando afirma que la actitud dogmática con la que la mayoría de la gente suele sostener sus opiniones puede rectificarse mediante la adopción de una actitud escéptica moderada: “tal reflexión [sobre las extrañas debilidades del entendimiento humano], por supuesto, les inspiraría mayor modestia y reserva, y disminuiría su buena opinión de sí mismos y su prejuicio contra sus antagonistas.” Tal vez lo que plantea un serio impedimento a la posibilidad de desarrollar una actitud reflexiva sean las condiciones materiales, ya que Hume señala que los pobres extremos son incapaces de formar principios generales (ESY – PG, vt 616; NC, 198), por estar inmersos en una vida “animal” (ESY – EW, 533), que roza con la esclavitud. Esa condición los pone bajo el influjo de la superstición, que vuelve a los hombres dóciles y miserables (ESY – SE, 78). Desde esta perspectiva, los caballeros, que tienen algo de fortuna y educación, son más aptos para alcanzar un conocimiento genuino, mediante el tiempo y la experiencia (ESY – PG, vt 616).

⁵⁹ Aunque no siempre es posible corregir las opiniones vulgares, sino que algunas veces sólo cabe limitarse a señalar que son erróneas aunque sigan prevaleciendo de todos modos. Esto es así sobre todo en el caso de las creencias que no tienen un origen estrictamente empírico, como las originadas a través de la inculcación. Vd. Beauchamp, Tom. “Normativity in Hume’s Moral Theory.” Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 493-512, esp. p. 494.

elementos constitutivos de la experiencia son los mismos y lo que cambia es el modo en que la empleamos. El hecho de que un grado de opinión se derive de otro implica que hay un mismo origen o fundamento experiencial del que partimos, que funciona inicialmente en el marco de una actitud prerreflexiva, compartida con los animales, y que puede ir sofisticándose o refinándose en la medida en que desplegamos de forma creciente nuestra capacidad de razonar. Lo que la actitud reflexiva nos permite, como hemos visto, es suspender los efectos del hábito para analizar y comparar los casos que conforman la experiencia sobre la que ese hábito se consolidó.⁶⁰

Una actitud descuidada nos inclina a que nos dejemos llevar por el hábito o la costumbre, sin detenernos a considerar los casos que componen la experiencia. Por ese motivo, la experiencia común no entra en juego como justificación o fundamento del conocimiento estrictamente filosófico, es decir, no cumple la misma función que cuando adoptamos el rol de científicos morales o naturales –a excepción de los casos en los que coinciden, por tratarse de fenómenos altamente uniformes–, sino que constituye el trasfondo que guía nuestra interacción cotidiana con otros hombres, cuando asumimos el rol de actores sociales eventualmente susceptibles de ser observados. En líneas generales, esta actitud es suficiente en lo que respecta a cuestiones vitales, porque nos permite orientarnos en nuestra vida cotidiana a partir de la suposición de que los hechos naturales y las acciones de los hombres seguirán transcurriendo de la misma manera que hasta el momento (T 2.3.1, SB 404-405).

A la luz de lo que hemos dicho hasta aquí, podemos concluir que la experiencia común es constitutivamente igual a la filosófica. Sin embargo, lo que amerita la distinción entre ambas es la tarea diferente que desempeñan al momento de hacer inferencias, que se vincula, a su vez con las dos actitudes que hemos distinguido. No intervienen elementos adicionales que marquen diferencias entre ellas, por eso es que, en distintos momentos y situaciones, podemos pasar de una actitud a la otra. Esto resulta plausible si tenemos en cuenta un par de cuestiones que no han sido puestas de relieve lo suficientemente por la crítica y que hemos buscado enfatizar: en primer lugar, que las actitudes vulgar y filosófica no son estáticas, y, en segundo lugar, que por medio de ésta última puede suspenderse el influjo del hábito para analizar los casos que componen la experiencia, lo

⁶⁰ En este punto, discrepamos con Owen, quien en *Hume's Reason*, p. 216 distingue la actitud vulgar de la filosófica en base al tipo de *input* a partir del cual se realizan las inferencias. Por el contrario, consideramos que eso no necesariamente es así, sino que la diferencia pasa fundamentalmente por las aptitudes que desplegamos en uno y otro caso, más allá de que la actitud filosófica pueda llevarnos en ocasiones a ampliar la base empírica de nuestras afirmaciones si luego del análisis y comparación consideramos que los casos no son adecuados o suficientes.

que igualmente da por resultado inferencias experimentales, pero filosóficamente fundamentadas.

V. 6. La experiencia práctica

La distinción entre los tipos de experiencia filosófica y común, de la que nos hemos ocupado hasta el momento, puede situarse el plano epistémico, es decir que es inherente a la posibilidad de tener conocimiento acerca de las cuestiones de hecho. La experiencia común y la actitud prerreflexiva con la que se relaciona nos permite manejarnos en la vida cotidiana, orientándonos en el nivel básico, que compartimos con los animales, de buscar lo que nos da placer y alejarnos de aquello que nos causa dolor. La experiencia filosófica, que va de la mano de una actitud reflexiva, nos permite fundamentar o justificar afirmaciones generales acerca de fenómenos naturales y sociales, lo que puede alcanzar el estatus de conocimiento científico. Pero Hume distingue otro plano, que no es el del conocimiento en sentido estricto, sino el de “nuestras deliberaciones acerca de la conducta de la vida” (EHU 5.5 n8 [p. 67]), vinculado con la acción, donde la experiencia se asocia estrechamente con el ejercicio de una determinada actividad que nos brinda, con el paso del tiempo, un conocimiento práctico que nos permite tanto aplicar adecuadamente principios teóricos a situaciones concretas, como tomar la decisión más acorde a una situación determinada. Podemos asociar ese tipo de conocimiento con la prudencia [*phronesis*] o la sabiduría práctica, de la que hablamos en el capítulo uno,⁶¹ aunque teniendo en cuenta que no se vincula únicamente con cuestiones éticas, sino, de manera más general, con la capacidad de ajustar nuestro pensamiento y conducta a una situación particular:

No hay hombre tan joven e inexperimentado como para no haber formado, a partir de la observación, muchas máximas justas y de validez general acerca de las cuestiones humanas y de la conducta de la vida. Pero ha de admitirse que, cuando un hombre intenta ponerlos en práctica, está muy expuesto al error, hasta que el tiempo y el aumento de experiencia, a su vez, [amplían] estas máximas y le enseñan su debido empleo y aplicación. En toda situación o incidente hay muchas circunstancias particulares y aparentemente diminutas que el hombre de mayor talento tiende inicialmente a pasar por alto, aunque la corrección de sus pensamientos y, consecuentemente, la prudencia de su conducta dependan enteramente de ellas. No hace falta añadir que, para un joven principiante, las observaciones generales y las máximas principales no se le ocurren siempre en el momento oportuno ni pueden aplicarse con la debida calma y distinción. Lo cierto es que el razonador inexperimentado no razonaría si careciese totalmente de experiencia. Y cuando asignamos ese carácter a cualquiera, lo decimos sólo en sentido comparativo y suponemos [que posee] experiencia en [un] grado menor y más imperfecto (EHU 5.5. n8 [p. 68]).

⁶¹ Vd. I. 1. 4.

Este tipo de experiencia, al que llamaremos “práctico,” tiene que ver no sólo con poseer cierta capacidad o conocimiento, sino fundamentalmente con saber aplicarlos o usarlos correctamente. Es decir que, si bien podría ubicarse en parte dentro del plano epistémico, se proyecta decididamente sobre el ámbito de la acción. En este caso, la experiencia es también una guía, pero no tanto porque nos lleve a manejarnos mediante la máxima de que el futuro se conformará al pasado: aquí no sólo se trata de suponer la regularidad como orientación para la acción, como en el caso de la experiencia común, sino de tener en cuenta un espectro de posibles cursos de acción que los hombres pueden tomar en determinadas circunstancias, en función de sus distintos caracteres, prejuicios y opiniones (EHU 8.10). Se trata de complejizar la mirada sobre cada situación particular considerando las distintas variables que inciden en ella, para interpretarla y actuar de manera acorde, lo que sólo la ejercitación nos puede brindar, ya que una persona con muchos conocimientos y/o talento pero poca práctica puede pasar por alto ciertos detalles relevantes, porque aún no los sabe reconocer, o bien, puede no saber cuál es el curso de acción más adecuado ante una situación particular porque desconoce las consecuencias que puede llegar a tener en ese contexto:

Todas las leyes generales van acompañadas de inconvenientes cuando se aplican a casos particulares, y requiere gran perspicacia [*penetration*] y experiencia percibir si estos inconvenientes son menos que los que resultan de otorgar plenos poderes discrecionales a cada magistrado, y discernir qué leyes generales conllevan, en su conjunto, menos inconvenientes. Es este asunto de tan gran dificultad que pueden haberse hecho avances, incluso en las sublimes artes de la poesía y la elocuencia, donde la viveza del talento y la imaginación contribuye a su progreso, antes de que se llegue a un gran refinamiento en las leyes municipales, donde únicamente la frecuencia de [las pruebas] [*trials*] y la observación diligente pueden dar lugar a mejoras (ESY – RP, 116 [p. 132]).

Este pasaje nos permite también marcar el contraste entre la esfera del arte, que está regida por el sentimiento, donde es suficiente contar con talento y una imaginación prolífica para alcanzar cierto grado de refinamiento, y el ámbito de las cuestiones de hecho, donde resulta fundamental desarrollar una experiencia “práctica,” que nos permita determinar la aplicación adecuada de principios empíricos de carácter general a cada caso particular. En este ámbito, el progreso se logra sólo mediante la ejercitación a lo largo del tiempo y la observación de las consecuencias de esa ejercitación, lo que, a su vez, nos permite ajustar y refinar paulatinamente esos principios generales.⁶²

⁶² Esta distinción que Hume plantea refleja su adhesión -con algunos matices- a la diferencia que diversos autores de la época trazaban entre ámbitos acumulativos y no acumulativos del conocimiento. En ámbitos como la ciencia y la tecnología, son relevantes el paso del tiempo y la acumulación de experiencia. Los ámbitos de la elocuencia, las artes, la literatura y la moral no son acumulativos, por lo que en este caso, el paso del tiempo no confiere ventaja alguna. Ahora bien, para Hume la ciencia no es un ámbito donde se produzca exactamente “acumulación,” sino más bien cambio constante, ya que los sistemas que predominan en una época son reemplazados por otros. Esto no implica que una teoría sea superada por

Hay diversos motivos por los que la experiencia práctica puede relacionarse plausiblemente con la *phronesis* aristotélica.⁶³ Acabamos de mencionar que Hume sitúa este tipo de experiencia en el marco de las “deliberaciones acerca de la conducta de la vida,” es decir, en el mismo plano en el que Aristóteles ubica a la *phronesis*, la que, recordamos, se refiere a los asuntos humanos que conciernen a la acción y no tienen carácter necesario sino que involucran deliberación. Por otra parte, señalamos en el capítulo uno que la *phronesis* se preocupa de cómo actuar en situaciones particulares, lo que en sí constituye un conocimiento práctico que implica saber aplicar los principios de la acción que resulten más adecuados en función de las circunstancias, y que requiere de la experiencia entendida en el sentido de saber interpretar una situación particular. Finalmente, también indicamos que para Aristóteles la prudencia se adquiere con el tiempo y la ejercitación. En definitiva, al momento de caracterizar la experiencia práctica, encontramos muchos paralelos con los rasgos que Aristóteles le confiere a la *phronesis*, ya que se marca la misma diferencia entre contar con un cierto conocimiento –que en el caso de Hume no es sobre relaciones de ideas, sino sobre cuestiones de hecho- y saber cómo usarlo o aplicarlo adecuadamente, lo que está indisolublemente ligado al paso del tiempo, en tanto y en cuanto ese transcurrir implique la madurez y el discernimiento que dan la práctica y el transitar por situaciones de diversa índole (vd. HE 2.16, 248).

Esta vinculación entre la experiencia práctica humeana y la *phronesis* puede sostenerse también si tenemos en cuenta, como mencionamos en el capítulo uno, que las notas que definen a la prudencia en sentido aristotélico continuaron vigentes en el Renacimiento y la Modernidad, tal como se dejó entrever en los sentidos que recogen los léxicos de la época que revisamos oportunamente. Por otra parte, el modo en que Hobbes entiende y usa la noción de prudencia es asimismo muy cercano al tipo práctico de experiencia humeana que estamos reconstruyendo, ya que alude a un tipo de destreza o habilidad general –no estrictamente ligada a la deliberación acerca de lo que resulta bueno o malo para el hombre en sentido ético- para predecir las consecuencias probables que pueden derivarse de varios eventos o acciones, cuyo origen es la experiencia “común,” que compartimos con los animales. Por ende podemos constatar que en la experiencia práctica de Hume se hacen presentes tanto rasgos de origen aristotélico como rasgos que

otra mejor, sino más bien por otra diferente. Por el contrario, en el ámbito de la estética y el sentimiento moral, los principios valorativos son más estables, lo que hace que los grandes poetas y oradores sean reconocidos universalmente y en toda época. Vd. ESY – ST, 233, 242-247.

⁶³ Vd. I. 1. 4.

nos remiten a un sentido más amplio de prudencia, ligado a la sagacidad, que es afín al modo en que la concibe Hobbes.

Es plausible ligar también este tipo de experiencia a lo que Hume llama “práctica del mundo” (T 3.2.5 SB 522; ESY – SH, 567; EPM Dial, 52), que nos lleva a observar las cosas de cierta manera y a actuar en consecuencia, y es susceptible de incrementarse con el tiempo. Hume sostiene que “la vida práctica en el mundo [*practice of the world*] llega más lejos en la enseñanza de los grados de nuestro deber que la más sutil filosofía que haya podido inventarse” (T 3.2.11, SB 569 [p. 813]). Es un saber eminentemente práctico, que adquirimos “sin necesidad de arte o estudio” (T 3.2.11, SB 569 [p. 813]), lo que está en consonancia con otra de las características de la prudencia, la que según sostiene Davies Patrick, no podía enseñarse por medio de preceptos, sino que se entendía como un tipo de habilidad de amplio espectro que permitía adaptarse a situaciones particulares o cambiantes.⁶⁴

A su vez, Hume considera que esa “práctica del mundo” nos permite darnos cuenta de que lo más provechoso, al menos en lo que concierne a cuestiones morales, suele ser el regular nuestras acciones según el uso y la costumbre generales del país donde vivimos, y ese es uno de los modos en los que se manifiesta la prudencia (T 3.3.2, SB 598-599; vd. T 3.2.10, SBN 558).⁶⁵ Es decir que establece una vinculación directa entre la práctica del mundo y la prudencia.

V. 6. 1. El experto

Si bien afirmamos que la experiencia de tipo práctico se ubica en el ámbito de la toma de decisiones y de la acción, hemos mostrado que se complementa también con aquellos tipos de experiencia –común y filosófica– que se sitúan en el plano epistémico. En el ámbito de las cuestiones de hecho no rige la necesidad, por lo que debemos desarrollar una habilidad que nos permita ser sensibles a las variantes, cambios y particularidades que presenta cada situación, los que revelan el accionar de una amplia gama de principios que suscitan dicha diversidad. Por ese motivo, un hombre razonable es

⁶⁴ Davies Patrick, P. *Judgment in Early Modern England*, p. 13. Como vimos en I. 1. 1. y I. 1. 4, esa es una característica de la definición cognitiva de experiencia.

⁶⁵ Este modo de interpretar la prudencia nos remite a lo que Montaigne sugiere en su ensayo “De los canibales” (Vd. *Ensayos completos* (I). Traducción de Juan G. de Luaces. Buenos Aires, Orbis, 1984, p. 153) y, por supuesto, al segundo criterio del escepticismo propuesto por Sexto Empírico. Davies Patrick es quien hace la sugerencia de vincular el sentido moderno de prudencia con el planteo de Montaigne, vd. *Judgment in Early Modern England*, p. 18.

también aquel que cuenta con experiencia práctica, lo que lo distingue de un principiante, y le confiere mayor autoridad a su opinión:

De aquí se deriva igualmente la utilidad de la experiencia adquirida a través de una [larga] vida y una diversidad de ocupaciones y trato con personas para enseñar los principios de la naturaleza humana y regular nuestra conducta futura, así como nuestra especulación (...) Las observaciones generales, atesoradas en el curso de la experiencia, nos dan la clave para el conocimiento de la naturaleza humana y nos enseñan a desmarañar todas sus complejidades (EHU 8.9 [pp. 108-109]).

La experiencia que surge de la ejercitación o la práctica implica que nos hemos expuesto a lo largo del tiempo a una diversidad de situaciones, lo que a su vez nos permite ir conformando un conocimiento a partir de la tipificación de esas situaciones y de los distintos factores que intervienen en ellas. Es decir que, como dijimos antes, si bien suponemos que existe una cierta regularidad en el curso de los fenómenos tanto naturales como humanos, la experiencia sumada a una actitud reflexiva nos llevan a no interpretar esa regularidad de manera lineal, esperando que “todo hombre, en las mismas circunstancias, obr[e] exactamente de la misma manera” sino que “con la observación de la diversidad de conducta en distintos hombres, podemos formar una mayor variedad de principios que, sin embargo, suponen cierto grado de uniformidad y regularidad” (EHU 8.10 [pp. 109-110]). A partir de la observación cuidadosa de una situación y su comparación con otras semejantes vamos configurando una multiplicidad de principios explicativos posibles, al ir tomando noción de las distintas variables que intervienen y diversifican la conducta humana, las que pueden vincularse tanto a aspectos estables como costumbres, educación, edad, género o carácter (EHU 8.11), como circunstanciales: padecer dolor de muelas, tener hambre, o recibir una imprevista suma de dinero (EHU 8.15). De esta manera, la actitud reflexiva y el procedimiento metódico pueden mejorar y refinarse con la ejercitación, lo que marca la diferencia entre el experto y el “razonador inexperimentado,” que, como Hume observa, puede contar con capacidad de reflexión y conocimiento de las reglas del método, pero carece de ejercicio o práctica (vd. HE 2.16, 254).

No sólo el hombre razonable se beneficia de la experiencia práctica, sino que también en nuestras inferencias prerreflexivas, una “observación [prolongada]” marca la diferencia entre la “ignorancia e inexperience” de los jóvenes y la “astucia y sagacidad” de los viejos, tanto en los hombres como en los animales (EHU 9.2 [p. 129]),⁶⁶ aunque en este caso, al haber una diferencia en cuanto al grado de atención, memoria y observación respecto de la actitud reflexiva, no se lleguen a percibir diferencias más

⁶⁶ Como hemos observado en el capítulo uno (vd. 1. 1. 4), Hobbes también sostiene que la prudencia no sólo es patrimonio de los hombres, sino también de los animales. Vd. *Leviathan*, parte 1, capítulo 3, p. 19.

sutiles entre una situación y otra, lo que le permite al hombre razonable explicar por qué no siempre los mismos efectos se siguen de las mismas causas.

En el marco de la experiencia práctica, la figura del experto puede entenderse no sólo como la de aquel que conoce a la perfección una determinada actividad, sino que, frente a una situación nueva, sabe cómo aplicar esos conocimientos o cómo encontrar la explicación justa de una situación particular nueva. A diferencia del vulgo, que se deja llevar por las apariencias, el experto puede ir más allá y encontrar una explicación que se basa en la exposición a situaciones diversas, lo que le permite tener a disposición un abanico de explicaciones posibles, que muchas veces se vinculan con factores remotos o imperceptibles para un ojo no experimentado.

A esta altura, parecen vislumbrarse ciertas semejanzas entre la experiencia de tipo práctico y la definición cognitiva que reconstruimos en el capítulo uno a partir de los léxicos, diccionarios y enciclopedias, donde se definía a la experiencia como un tipo de conocimiento adquirido mediante el uso o el contacto directo, destacándose el ejercicio prolongado o el contacto extendido a lo largo del tiempo. Las similitudes tienen que ver fundamentalmente con la relevancia de la práctica reiterada y la observación prolongada que generan experiencia, es decir con aquello que podemos alcanzar por medio del paso del tiempo. Sin embargo, consideramos que a Hume le interesa poner de relieve sobre todo las consecuencias que acarrea para situaciones presentes o futuras el contar con ese conocimiento, lo que se refleja más claramente en la noción de prudencia. Es decir que busca destacar que el carácter de expertos nos da solvencia frente a los acontecimientos por venir en tanto nos brinda una clave de lectura o un punto de vista que nos ayuda a realizar interpretaciones más adecuadas y a tomar decisiones más acertadas. Por ese motivo, la opinión del experto conlleva mayor seguridad y está revestida de mayor autoridad en tanto está respaldada por la experiencia práctica, aunque el carácter mismo de experto lo hace consciente de que nunca podemos alcanzar certeza absoluta en nuestras opiniones ni confiar ciegamente en nuestras capacidades cognitivas (T 1.4.1, SB 182; ESY – IM, 554).

Por otro lado, la experiencia práctica parece surgir como resultado del trayecto de vida de cada uno (HE 1.3, 133; 1.8, 303; 2.12, 108; EPM 6.9). En ese sentido, puede pensarse que está ligada a un patrimonio personal que se va forjando a partir de la propia ejercitación de una determinada actividad o del transitar por diferentes situaciones a lo largo de la existencia. Más aún, si unimos esta observación a otra de las características del primer sentido de experiencia que surgió de la reconstrucción de los

léxicos, que planteaba que no requería de maestros y que no podía transmitirse mediante normas o preceptos. No obstante, si bien existe un ineludible sesgo personal en este tipo de experiencia por el hecho de estar ligada a la práctica, que es en cierta forma intransferible, en tanto la actividad que realizamos es ejercida también por otros, la experiencia propia no reviste un carácter solipsista ni está conformada únicamente a partir del ejercicio privado de la actividad, sino que se desarrolla en el marco de criterios compartidos, y adquiere legitimidad y reconocimiento si se ajusta a esos criterios:

No existe algebrista ni matemático tan experto en su ciencia que llegue a otorgar plena confianza a una verdad nada más descubrirla, y que no la considere sino como mera probabilidad. Cada vez que revisa sus pruebas, aumenta su confianza; la aprobación de sus amigos la aumenta aún más, pero es la aprobación universal y los aplausos del mundo ilustrado lo que la lleva a su más alto grado (T 1.4.1, SB 180 [pp. 311-312]).

Es decir que el carácter de experto se consolida a partir de una experiencia que no está ligada sólo a la realización o revisión individual de pruebas, sino a la coherencia de los resultados obtenidos con lo que el resto de la comunidad de pares aprueba, a la concordancia de la experiencia propia con la ajena, y al reconocimiento de la plausibilidad de la experiencia propia por parte de los demás. De alguna manera, estos aspectos ponen en evidencia que lo que le confiere el carácter de experto a una persona es la comunidad en la que está inserto, a partir de ciertos elementos que permiten reconocer en la acción, la factibilidad y efectividad del conocimiento con el que cuenta.⁶⁷

Finalmente, cabe aclarar que existen diferencias entre el carácter de experto al que nos estamos refiriendo y el perfil de experto o crítico de arte que Hume propone en el ensayo “De la norma del gusto.” Esas diferencias tienen que ver con cuestiones estructurales que ya hemos señalado, que distinguen el ámbito del gusto o sentimiento del ámbito del conocimiento, más allá de que podamos estudiar sistemáticamente o reflexionar sobre los productos del arte o la literatura y las emociones que ellos suscitan (EHU 12.33). La posibilidad de desarrollar una norma o criterio estético tiene por fundamento lo que Hume llama la “delicadeza del gusto,” que consiste en una sensibilidad particular para discriminar la belleza y la deformidad en cualquier obra de arte. La delicadeza del gusto es natural, inherente a cada persona de manera constitutiva, lo que supone que no todos alcanzan una sensibilidad de ese tipo (ESY – ST, 235-7), mientras que la actitud reflexiva vinculada con el plano epistémico es pasible de desarrollarse en cualquier persona porque todos los seres humanos tenemos la misma

⁶⁷ Vd. Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 418 y 420.

capacidad racional. Sin embargo, Hume considera que la delicadeza del gusto puede mejorarse por medio de la práctica, que ayuda a desarrollar más aún ese talento “natural” (ESY – ST, 237; vd. ESY – DP, 6). En este sentido, la experiencia práctica juega un rol similar al que desempeña en el ámbito de la reflexión y de la acción, ya que el exponernos a la contemplación frecuente de un tipo particular de belleza y el ejercicio de una actividad artística, le confieren mayor exactitud y sutileza a nuestra sensibilidad estética. Además, para alcanzar el carácter de experto en materia artística, Hume considera que deben acompañar a la delicadeza del gusto muchos de los componentes que hacen a una actitud reflexiva: comparar distintos grados y tipos de belleza; mantener una actitud imparcial, y usar la razón o “buen sentido” para controlar la influencia del prejuicio.⁶⁸ Ahora bien, reiteramos que aunque la experiencia y ciertos aspectos del método experimental ayudan a perfeccionar la delicadeza del gusto, ésta es natural, no puede adquirirse a través de esos medios. En esto reside es la diferencia fundamental entre los ámbitos epistémico y estético.

V. 7. Los tipos de experiencia y la verdadera filosofía

Tal vez uno de los pasajes más conocidos de la obra de Hume sea aquel en el que afirma que “las decisiones filosóficas no son más que [reflexiones] sistematizadas y corregidas de la vida diaria” (EHU 12.25 [p. 187]).⁶⁹ ¿Podríamos pensar, a la luz de las distinciones que hemos hecho hasta el momento, que lo que propone en este pasaje es que la experiencia filosófica consiste en una reflexión acerca de la experiencia común? Para elaborar una respuesta, debemos tener en cuenta la distinción entre actitudes y temas. Hume considera que lo que él llama “verdadera filosofía,” conformada, como hemos visto, por una actitud reflexiva encuadrada en el escepticismo mitigado y el método experimental, permite -mediante la introducción de cierta dosis de duda, precaución y modestia, tanto en la investigación como en la toma de decisiones-

⁶⁸ Algo similar sucede en el ámbito de la moral, donde si bien la acción del entendimiento es fundamental para conocer todas las circunstancias y relaciones del caso, la aprobación o condena moral que una acción o carácter suscitan son producto del sentimiento antes que del juicio (EPM App 1.11). Hume mismo es quien establece el paralelo entre las decisiones estéticas y las morales (EPM App 1.13).

⁶⁹ Si bien aquí Hume habla de reflexiones “de” la vida diaria, no se está refiriendo a que el ámbito de la cotidianidad sea en sí mismo reflexivo, ya que vimos que, por el contrario, está dominado por una actitud prerreflexiva. El sentido de la expresión se vincula más bien a una reflexión “sobre” la vida cotidiana, como queda claro en un pasaje de *Diálogos sobre la religión natural* que expresa una idea similar: “...lo que llamamos filosofía no es otra cosa que una operación más regular y metódica de la misma especie. Filosofar acerca de tales asuntos [materiales o morales] no es nada esencialmente diferente de razonar sobre la vida cotidiana; y lo único que hemos de esperar de la filosofía es una mayor estabilidad y, quizá, un mayor acercamiento a la verdad, en virtud del método más exacto y cuidadoso con que procede.” (DNR 1.134 [p. 36]).

corregir o evitar ciertos males como el dogmatismo, el prejuicio, la precipitación, la vanidad y la obstinación, que aquejan tanto a la “falsa filosofía” como a quienes adoptan una actitud vulgar (EHU 12.24).

Por otro lado, Hume cree que la verdadera filosofía debe dejar a un lado las cuestiones abstractas y ocuparse de temas cotidianos, tales como los negocios y actividades placenteras, los razonamientos y conversaciones de la vida ordinaria (EPM 9.2), la crítica, la política o la moral (DNR 1.135). Esta es la cuestión que más le preocupa y que atraviesa en mayor o menor medida gran parte de sus obras filosóficas (vd. T 1.4.7, SB 272; EHU 1.5, 5.2, 11.27, 12.25; ESY – EW, 534-535; EPM 9.1-3). La reforma de la filosofía debe pasar fundamentalmente por un cambio en el objeto de estudio antes que por un cambio de actitud, ya que hemos visto que en distintos momentos de nuestras vidas e incluso de nuestro devenir diario, pasamos continuamente de un talante reflexivo a uno prerreflexivo, incluso de manera inevitable, debido a que la naturaleza nos lleva a actuar, razonar y creer, por más que no podamos ofrecer un fundamento satisfactorio de nuestras operaciones o contestar a las objeciones que puedan esgrimirse contra ellas (EHU 12.23). El tipo de filosofía que Hume propone no busca erradicar la actitud prerreflexiva, porque la considera valiosa e indispensable para la supervivencia:

Tampoco hemos de temer que esta filosofía, al intentar limitar nuestras investigaciones a la vida común, pueda jamás socavar los razonamientos de la vida común y llevar sus dudas tan lejos como para destruir toda acción además de toda especulación. La naturaleza mantendrá siempre sus derechos y, finalmente, prevalecerá sobre cualquier razonamiento abstracto (EHU 5.2 [p. 64]).

Respecto de la actitud, entonces, su propuesta consiste en señalar los errores a los que puede llevarnos la falta de reflexión y corregirlos, cuando es necesario y en la medida de lo posible. Lo que debe combatirse abiertamente es un tipo de filosofía que pretende abordar temas totalmente inadecuados para nuestra capacidad cognoscitiva. Desde sus primeros escritos se hace presente una crítica a quienes aspiran a obtener un conocimiento verdadero a partir de la entera confianza en la razón humana para acceder a la esencia de las cosas y la estructura de la realidad. Este tipo de filosofía desestima toda otra fuente de conocimiento que no sea la razón -entendida como la facultad mediante la cual realizamos inferencias demostrativas- por considerar que ninguna de ellas puede alcanzar un grado de certeza absoluto tanto acerca de los entes sensibles como de los suprasensibles.⁷⁰ Hume ve dos problemas al respecto: en primer lugar, que conduce a un escepticismo extremo, ya que tanto el *Tratado* (T 1.4.1, 1.4.2) como la primera *Investigación* (EHU 12) muestran con creces que hay motivos más que

⁷⁰ Vd. Danford, J. *David Hume and the Problem of Reason*, capítulo 3.

suficientes para dudar acerca de la supuesta infalibilidad de la razón como facultad, incluso cuando realiza inferencias demostrativas, y además, las conclusiones a las que llegamos nos conducen a negar cuestiones tan relevantes para nuestra vida cotidiana y supervivencia como la existencia del mundo o la conexión causal. En segundo lugar, el ocuparse de temas abstrusos lleva a los filósofos a alejarse y aislarse del resto de la humanidad y de la “práctica del mundo” (AHE, ms. 3, col. 2, p. 57; vd. ESY – ER, 535; ESY - SH, 568). Las reflexiones filosóficas parecen ser demasiado sutiles y distantes como para tener lugar en la vida común (vd. ESY – S, 172).⁷¹

Por ese motivo, Hume considera que la filosofía necesita una suerte de lastre que contrarreste su tendencia a elevarse por encima de cuestiones que exceden nuestras limitadas capacidades y nuestra actividad diaria.⁷² Ese lastre consiste justamente en ajustarse a aquello que resulta asequible a nuestra capacidad cognoscitiva, que son las cuestiones cotidianas, en lugar de ocuparse de temas remotos (EHU 12.24-25; DNR 1.131). La filosofía no debe intentar resolver misterios sublimes porque lo único que logra es sumergirse en un océano ilimitado de duda, incerteza y contradicción. Por el contrario, debe regresar “a su verdadera y debida esfera, el examen de la vida común,” donde encuentra dificultades acordes a su capacidad (EHU 8.36 [p. 127]). La intención que persigue Hume pasa por lograr que la filosofía se compenetre con lo mundano antes que por elevar lo mundano mediante las sutilezas de la especulación. Es decir que debe ocuparse de los mismos temas que conciernen a las personas vulgares en sus prácticas prerreflexivas cotidianas, aunque, desde luego, de manera metódica y sistemática:

particularmente en Inglaterra, hay muchos honrados caballeros que, habiéndose dedicado siempre a sus quehaceres domésticos o divertido en esparcimientos corrientes, han llevado sus pensamientos muy poco más allá de los objetos diariamente presentes a sus sentidos. Desde luego, yo no pretendo convertir en filósofos a tales personas, ni espero que me ayuden en estas investigaciones o que escuchen estos descubrimientos (...) Y en vez de refinarlos hasta convertirlos en filósofos, me gustaría poder insuflar a nuestros fundadores de sistemas un poco de esta grosera mixtura terrestre, ingrediente que por lo general les es muy necesario, y que podría servir para templar esas ígneas partículas de que están compuestos. Mientras a una imaginación fogosa se le permita entrar en la filosofía y abrazar hipótesis, simplemente porque son especiosas y agradables, nunca podremos tener principios sólidos ni opiniones que se adecuen a la práctica y experiencia corrientes (T 1.4.7, SB 272 [p. 425]).

En esta cita vemos aparecer nuevamente aquello que Hume plantea en la Introducción al *Tratado*, y que lo alinea con el método experimental: la importancia de sostener

⁷¹ James Wiley considera que problemas como estos expresan dos tipos de escepticismo: por un lado, un escepticismo del sentido común, presente en el ensayo “El escéptico,” que niega que la filosofía pueda tener un acceso privilegiado al conocimiento, diferente del que tiene cualquier persona a partir del ejercicio de su sentido común. Por otro lado, un escepticismo filosófico que busca enfatizar los límites del conocimiento humano. Vd. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*, p. 6.

⁷² La imagen del lastre es propuesta por Danford en *David Hume and the Problem of Reason*, p. 11.

hipótesis que puedan ser fundamentadas a partir de los hechos, y la crítica a la especulación teórica vacía que, al alejarse de los hechos, termina siendo indiscernible de las fantasías producto de una “imaginación fogosa.” Si nos atenemos sólo a aquello que la observación y la experimentación nos permiten inferir, no hay manera de que el resultado de nuestra investigación no tenga vinculación con las cuestiones cotidianas que preocupan al vulgo, es decir a “todos nosotros en un momento u otro” (T 1.4.2, SB 205 [p. 342]).⁷³

En este capítulo hemos constatado que la noción de experiencia en Hume, desde un punto de vista epistémico, nos permite no sólo dar cuenta de la regularidad o uniformidad con que se presentan los hechos o fenómenos, sino también detenernos en cada uno de los casos a partir de los cuales se establecen esos hechos, además de revisar la particularidad de las circunstancias que resultan determinantes para establecer esa semejanza y regularidad. Desde una perspectiva práctica, es relevante a la hora de aplicar ese conocimiento a situaciones y contextos donde, por definición, no rige la necesidad, como así también a la hora de tomar decisiones en el plano de la acción. Por lo tanto, es una noción que atraviesa las tres dimensiones que Hume distingue en la vida humana: la racional, la activa y la social (EHU 1.6).⁷⁴ Por esta razón, podemos sostener que desempeña un papel central en el proyecto de reforma de la filosofía que propone, no sólo por las razones metodológicas que explicita en la Introducción al *Tratado* y hemos revisado más arriba, sino también porque está a la base de toda acción y especulación relativas a las cuestiones de hecho y existencia. Aquella máxima que plantea la imposibilidad de ir más allá de la experiencia puede comprenderse, a la luz del recorrido que hemos hecho, como la necesidad de volcar la filosofía hacia la “vida diaria.” Implica que la reflexión filosófica debe ocuparse de los temas vinculados con la

⁷³ En la primera etapa de la Royal Society había una gran preocupación por unificar los ámbitos activo y contemplativo de la sociedad, los que tradicionalmente eran antagónicos y se encarnaban en la figura del caballero y el erudito [*scholar*] respectivamente. Los primeros *virtuosi* querían mostrar que la nueva filosofía experimental no era el conocimiento vetusto, escolástico e inútil de los intelectuales pedantes, sino un estudio útil y apto para los caballeros. Buscaron redefinir las concepciones vigentes en torno al conocimiento y la nobleza para crear un nuevo rol de “caballero investigador.” Sus intentos fracasaron, ya que entrado el siglo XVIII, las críticas a la pedantería de los intelectuales aún eran persistentes, y no distinguían entre la figura tradicional del pedante y la del nuevo filósofo experimental. Vd. Shapin, Steven. “‘A Scholar and a Gentleman’: The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England.” *History of Science* N° 29 (1991): 279-327. En este sentido, se comprende la preocupación e insistencia de Hume por reconciliar el ámbito de la especulación con el de la acción, y por orientar la reflexión filosófica hacia cuestiones relativas a la vida cotidiana. Uno de los valores que se exaltaban en el ámbito de la caballería era, justamente, la prudencia. Esto le da una relevancia particular a lo que hemos llamado experiencia “práctica” en Hume, que se vincula justamente con ese tópico, ya que apoya nuestra hipótesis de que la noción de experiencia es, para él, el eje que puede lograr la articulación entre el mundo intelectual y el de la sociabilidad.

⁷⁴ Explicaremos con más detalle en el carácter social de la experiencia en el capítulo siete.

interacción social ordinaria, que son los que constituyen las cuestiones de hecho, partiendo de la experiencia que opera prerreflexivamente en nuestros pensamientos y acciones cotidianos para analizarla, compararla, relacionarla y establecer regularidades que permitan explicarla. A su vez, esas regularidades, por surgir de la cotidianidad misma, pueden convertirse en guías u orientaciones para el pensamiento y la acción.⁷⁵

⁷⁵ Es cierto que en el ensayo “Del estudio de la historia” Hume le otorga un rol similar a la historia, ya que considera que nos coloca en una postura intermedia entre el ámbito de la acción, sesgado por el interés personal, y el ámbito de la especulación, caracterizado por el desinterés por las cosas de la vida cotidiana. Sin embargo, esto no necesariamente contradice lo que proponemos, ya que hay una estrecha relación entre historia y experiencia. Hume las pone en pie de igualdad en numerosas oportunidades, en tanto ambas nos informan de cuestiones de hecho particulares (EHU 5.5 n8; vd. T App, SB 624; ESY – C, 257; ESY – PA, 447; ESY – Su, 578; HE 2.12, 3-4), en un caso, referidas a los tiempos actuales, y en el otro, al pasado (T 2.3.9, SB 552). La historia, en última instancia, no deja de ser el establecimiento fehaciente de hechos pasados (HE 1.1, 4), la conexión entre ellos (EHU 3.8-9), la formulación de principios generales a partir de esos hechos (EHU 8.7), y la valoración moral del conjunto (ESY – SH, 567), es decir que comparte muchos de los aspectos que constituyen la experiencia de tipo filosófico. La cuestión de la historia y del perfil del historiador filosófico es un tema fundamental en la obra de Hume, al que muchos investigadores se han dedicado, pero que no podemos abordar aquí. Quien fue pionero en esta línea de estudio y aún sigue siendo referente en el tema es David Fate Norton (vd., a modo de ejemplo, “History and Philosophy in Hume’s Thought.” David Fate Norton y Richard Popkin (eds.) *David Hume: Philosophical Historian*. Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1965).

Capítulo VI

La experiencia en el marco del método experimental

*Here, therefore, moral philosophy
is in the same condition as natural,
with regard to astronomy
before the time of Copernicus.*

DAVID HUME. A TREATISE OF HUMAN NATURE 2.1.3, SB 282

Luego de haber analizado qué puede entenderse por la noción de experiencia en la filosofía de Hume, cuál es su origen y cuáles son sus funciones en los ámbitos epistémico y de la acción, enfocaremos nuestra mirada sobre el papel que desempeña la experiencia filosófica dentro de la metodología que Hume emplea en su ciencia de la naturaleza humana.¹ Como hemos tenido oportunidad de destacar, la observación resulta de central importancia para que podamos llegar a tener experiencia, tanto de tipo común como filosófico. Es en este último caso donde se lleva a cabo respetando ciertos principios cuyo origen puede encontrarse en el método experimental. Sin embargo, la observación no es el único principio metodológico que Hume adopta de la nueva filosofía, sino que su filiación con ella es más amplia. Determinar cuáles son los principales aspectos del método experimental que Hume retoma y de qué manera busca extender su aplicación a los “asuntos morales,” tal como reza el subtítulo del *Tratado*, será el objetivo principal del presente capítulo.

Muchos autores suelen identificar la vinculación entre Hume y el método experimental únicamente en términos de newtonianismo.² Sin embargo, como vimos en el capítulo uno, Newton es uno de los personajes –si bien de los más relevantes– dentro de un grupo de filósofos que concibió y llevó a cabo un modo innovador de hacer filosofía natural, el cual comenzó a desarrollarse previamente y continuó con posterioridad a su participación en él. Es un miembro de ese grupo y no el único representante de la nueva filosofía experimental. Así es como lo entiende Hume también, ya que, como veremos

¹ Como veremos, esto no significa que la experiencia sólo deba entenderse en términos “morales” sino que Hume tiene la pretensión de que su interpretación se aplique al ámbito de las cuestiones de hecho en general, lo que abarca tanto el ámbito natural como el “moral.” Sin embargo, habitualmente alude a cuestiones morales porque sus escritos se refieren a esos temas, y no a la filosofía natural. Por otro lado, es necesario recordar, como lo hicimos en el capítulo anterior (vd. V. 2 n14), que Hume entiende como equivalentes a las expresiones “filosofía moral,” “ciencia del hombre” y “ciencia de la naturaleza humana” y del mismo modo las emplearemos también nosotros. Este tipo de conocimiento se refiere a cuestiones sociales y humanas. Sin embargo, cabe destacar, también, que Hume emplea “filosofía moral” en sentido amplio para aludir a la ciencia de la naturaleza humana, y en sentido restringido, a lo que hoy denominamos “ética.”

² Matias Slavov es quien hace esta apreciación, con la que coincidimos plenamente. Vd. “Newtonian and Non-Newtonian Elements in Hume.” *The Journal of Scottish Philosophy* vol. 14, N° 3 (2016): 275-296.

luego, cuando se refiere a la “nueva corriente filosófica” (ABST, SB 645 [p. 115]), siempre lo hace aludiendo a un colectivo de autores y no a una figura en particular. Por ese motivo, en lo que sigue nos interesa reconocer aquellos elementos propios del método experimental que se ponen de manifiesto en la filosofía de Hume, en principio, sin intentar establecer una filiación directa con algún autor en particular. En la última parte del capítulo abordaremos brevemente la cuestión de los alcances y límites de la influencia de Newton en la obra de Hume, aunque consideramos que en ningún momento la admiración que este último pudo haber expresado respecto del primero implicó la pretensión de erigirse en el “Newton de las ciencias morales,” como reza el mote que le fue aplicado originalmente por John Passmore en 1952³ y luego fue replicado por muchos otros intérpretes.⁴

Por otra parte, nuestro análisis de la vinculación de Hume con el método experimental apunta también a modificar las interpretaciones que entienden su experimentalismo únicamente en términos de la reducción de los enunciados epistémicos a impresiones sensibles y a la introspección. Apoyándonos en la interpretación de la experiencia y de la función que ésta cumple en el ámbito epistémico que hemos delineado en los capítulos anteriores, haremos una crítica a esta concepción restringida de la metodología humeana y ofreceremos una visión más contextualizada de ella. Con este fin, comenzaremos nuestra tarea revisando ambos aspectos de esta última concepción: la limitación de la máxima que prohíbe ir más allá de la experiencia al principio de la copia, y el problema de la introspección. Estas dificultades surgen no sólo a consecuencia de sostener una noción restringida sino también descontextualizada de la experiencia, ya que no toman en cuenta, como pretendemos hacer nosotros, las características inherentes a la experiencia en el marco del método experimental, que resultan imprescindibles para alcanzar una comprensión adecuada de su rol dentro de la epistemología de Hume. Esta crítica nos permitirá despejar los obstáculos que permiten comprender de qué manera el propio Hume concibe su filiación con el experimentalismo, tema que abordaremos posteriormente.

³ Passmore, John. *Hume's Intention*, p. 43.

⁴ Vd. Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, pp. 28-30 para una breve reseña del surgimiento de este epíteto, como así también de los intérpretes que adhirieron a él y lo usaron en consecuencia.

VI. 1. El principio de la copia y el método experimental

En el capítulo anterior postulamos que la experiencia filosófica, tal como aparece en el marco de la obra de Hume, debe entenderse en consonancia con el método experimental.⁵ Sin embargo, dejamos en claro también que esto no equivale a interpretar la máxima metodológica de “no ir más allá de la experiencia” en términos de una identificación directa con el principio de la copia, como hacen diversos autores,⁶ porque eso los conduce inexorablemente a interpretar la experiencia en términos de impresiones. Sobre el final del capítulo anterior indicamos también que si ubicamos la máxima metodológica en el contexto más amplio de la obra de Hume, podemos comprenderla como la necesidad de volcar la filosofía hacia la “vida diaria,” ya que tiene el propósito de señalar que la reflexión filosófica debe ocuparse de los temas vinculados con la interacción social ordinaria, partiendo de la experiencia que opera prerreflexivamente en nuestros pensamientos y acciones cotidianos para analizarla, compararla, relacionarla y establecer regularidades que permitan explicarla.

Como hemos visto en el capítulo cuatro, uno de los especialistas que plantean abiertamente una interpretación restringida de la máxima metodológica es Owen, quien afirma que “si tuviésemos ideas cuyo origen no fuera la experiencia, es decir, que no se derivaran de impresiones, estaríamos concibiendo mal la limitación de atenernos a la experiencia.”⁷ Miren Boehm va más allá y no sólo entiende que “la primacía de la experiencia y la observación se formaliza en el principio de la copia,” sino que para Hume “la búsqueda de una impresión de la cual las ideas se derivan no es sólo genética. La cuestión consiste también en si *puede haber* impresiones, si la experiencia es una fuente *posible* para nuestras ideas.”⁸ Es decir que le confiere un carácter normativo a la experiencia, a la que entiende en términos de impresiones, y extiende esa normatividad también al principio de la copia. Esto se debe a que Boehm considera que pueden existir ideas que no tengan impresiones correspondientes, a partir de que Hume reconoce que creencias tales como las suscitadas mediante la educación, la elocuencia o los testimonios acerca de milagros no tienen sustento en la experiencia (vd. T 1.3.9, SB 116; 1.3.10, SB 120; EHU 10.12).

⁵ Vd. V. 3.

⁶ Entre otros, podemos mencionar a Rodríguez Valls, F. “Experiencia y conocimiento en David Hume,” p. 51; Owen, D. *Hume’s Reason*, pp. 67, 72 y “Hume and the Mechanics of the Mind,” p. 73; Boehm, M. “Hume’s Foundational Project,” pp. 70-71 y Dorsch, F. “Hume,” p. 41.

⁷ Owen, D. *Hume’s Reason*, p. 67. La traducción es nuestra. Vd. capítulo cuatro, IV. 4.

⁸ Boehm, M. “Hume’s Foundational Project,” p. 71. La traducción es nuestra. Las cursivas son de la autora.

Como acabamos de constatar en la cita que transcribimos más arriba, Owen niega esta posibilidad a partir de realizar la misma identificación del principio de la copia con la máxima metodológica, aunque sin conferirle un rol normativo al primero. Boehm, por su parte, afirma que para Hume “las impresiones son o *deben ser capaces* de ser la fuente última de nuestras ideas.”⁹ Esta tesis, que surge a raíz de sostener una interpretación restringida y al mismo tiempo normativa de la experiencia, resulta poco plausible al menos por dos razones: en primer lugar, tanto al momento de formular el principio de la copia (T 1.1.1, SB 3-4; EHU 2.6) como de aplicarlo metodológicamente a casos concretos, Hume excluye abierta y categóricamente esta posibilidad. Sólo plantea el contraejemplo del matiz de azul que mencionamos en el capítulo tres (T 1.1.1, SB 5-6; EHU 2.8), pero se refiere a él como un caso singular, que por eso mismo no tiene el mérito suficiente como para alterar el principio de la copia (EHU 2.8); es decir que lo propone como una excepción, mientras que considera que más de la mitad de las creencias que prevalecen en la humanidad no tienen sustento en la experiencia sino en la educación (T 1.3.9, SB 117). ¿Es posible pensar, entonces, que más de la mitad de nuestras ideas¹⁰ no tenga sus correspondientes impresiones simples? En ese caso, ¿cómo sería posible darle el estatus de “principio” a la afirmación de que nuestras ideas simples son causadas por impresiones simples?

En segundo lugar, si las impresiones no originan las ideas, entonces Hume debería admitir la existencia de ideas innatas, porque es la única alternativa posible a las impresiones como fuente de las ideas. Como vimos sobre el final del capítulo cuatro, Hume contempla la posibilidad de que existan impresiones innatas, no así ideas innatas. Por lo tanto, debemos concluir que no hay evidencia suficiente que respalde el carácter normativo del principio de la copia. No ocurre lo mismo con la experiencia a la que, acordamos con Boehm –y muchos autores más–,¹¹ Hume le atribuye un rol normativo. Pero eso es posible, siempre y cuando partamos de una noción de experiencia como la que hemos propuesto, es decir como casos o colecciones de casos constituidos por ideas complejas, mediante un proceso en el que intervienen la observación –directa o

⁹ Boehm, M. “Hume’s Foundational Project,” p. 71. La traducción es nuestra. La cursiva es de la autora.

¹⁰ Recordamos nuevamente que para Hume las creencias son ideas que sentimos con una intensidad particular (T 1.3.5, SB 86).

¹¹ Vd. Traiger, Saul. “Beyond Our Senses: Recasting Book I, Part 3 of Hume’s *Treatise*.” *Hume Studies* vol. XX, N° 2 (1994): 241-259; Falkenstein, Lorne. “Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume’s Account of Belief.” *Hume Studies* vol. XXIII, N° 1 (1997): 29-72; Lyons, J. “General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume’s *Treatise*,” Morris, William Edward. “Belief, Probability, Normativity.” Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume’s Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 77-94; y Beauchamp, T. “Normativity in Hume’s Moral Theory,” entre otros.

indirecta- de fenómenos complejos, su clasificación, comparación y asociación mental; casos que se conservan en la memoria para ser empleados en observaciones y razonamientos ulteriores. Partiendo de esta interpretación puede comprenderse por qué pueden existir creencias no sustentadas en la experiencia, las que consisten en ideas complejas que no cumplen con los requisitos necesarios que las hagan contar como casos, lo que no implica afirmar que dichas ideas carezcan de sus correspondientes impresiones.

En los diversos momentos en que aparece la máxima metodológica bajo alguna de sus distintas formulaciones, Hume siempre la presenta como contrapuesta al planteo de hipótesis, a las que entiende como enunciados de carácter supositivo asumidos sin confrontación con la experiencia:¹² “Todo esto es objeto de la más sencilla experiencia [*plainest experience*], y no depende de hipótesis filosófica alguna” (T 2.1.11, SB 319-320 [p. 499]; vd. ABST, 646). Es decir que la máxima de no trascender los límites de la experiencia expresa el compromiso de Hume con el método experimental. Esto puede verse también en pasajes como el siguiente:

Nada le es más necesario a un filósofo de verdad que el refrenar los inmoderados deseos de buscar las causas; de modo que, una vez [que] haya establecido una doctrina sobre un número suficiente de experimentos [*experiments*], deberá contentarse con ello cuando advierta que llevar más lejos su examen lo conduciría a cavilaciones [*speculations*] oscuras e inciertas. Mejor empleada estaría en ese caso su imaginación si examinara los efectos de los principios, en vez de las causas (T 1.1.4, SB 13 [p. 101]).

Aquí puede notarse que la máxima de limitar los alcances de nuestro conocimiento a la experiencia se plantea como la necesidad de fundamentar y/o justificar los enunciados de carácter general sobre una cantidad de casos o experimentos, antes que como la búsqueda de las impresiones simples que causan las ideas complejas expresadas en dichos enunciados. Esto está en consonancia, primero, con la interpretación de la experiencia que proponemos, antes que con la interpretación restringida, y segundo, con la comprensión de la máxima experimental en términos de la oposición a meras especulaciones o suposiciones, que luego Hume traduce en la necesidad de orientar la filosofía moral hacia el estudio de la interacción social cotidiana.

¹² Es decir, consideramos, junto con Graciela De Pierris, que Hume comparte la crítica a la formulación de hipótesis que propone Newton. Vd. “Hume and Locke on Scientific Methodology: The Newtonian Legacy.” *Hume Studies* vol 32, Nº 2 (2006): 277-330, esp. pp. 284-285. De Pierris señala que Newton sí admite aquellas hipótesis que consisten en consecuencias plausibles que pueden extraerse de una doctrina demostrada inductivamente mediante observaciones, antes que como suposiciones *a priori*, que son las que Hume critica en esta oportunidad. Al igual que Newton, Hume postula un uso “positivo” o “constructivo” de las hipótesis, que pasa por entenderlas como supuestos explicativos que pueden someterse a la confirmación de la experiencia. Vd. Tasset, J. “Introducción al *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* y a la interpretación de la filosofía de David Hume,” pp. 58-59. Como vimos en el capítulo dos, Boyle comparte la misma apreciación respecto de las hipótesis (vd. II. 1. 2). Volveremos sobre el tema más abajo.

Es cierto que además de considerarlo como un principio descriptivo de carácter general, Hume emplea el principio de la copia como una herramienta de corte semántico–aclaratorio para resolver problemas relativos al significado de ciertos términos clave de la metafísica que impiden el avance de las ciencias morales. Le da el estatus de herramienta al definirlo como un “microscopio o clase de óptica por medio del cual [en las ciencias morales] se podrán aumentar las ideas más simples y diminutas hasta el punto de que caigan fácilmente bajo nuestra aprehensión” (EHU 7.4 [p. 87]). La analogía con un microscopio u óptica nos da una orientación respecto de su función metodológica, que es la de clarificar y precisar ideas que en un principio se presentan como oscuras e inciertas, permitiéndonos constatar que los términos que empleamos tengan un contenido definido. La claridad y precisión se alcanzan descomponiendo las ideas complejas en simples y buscando las impresiones correspondientes a estas ideas. Como las impresiones son fuertes y sensibles, no admiten ambigüedad y arrojan luz sobre sus correspondientes ideas (EHU 7.4).¹³ Sin embargo, y aunque Hume no lo haga, debemos recordar que la instrumentalización del principio de la copia no está exenta de dificultades, las que surgen a raíz del problema de no contar con un criterio que nos permita reconocer cuándo estamos ante percepciones simples.¹⁴

No obstante el uso instrumental o metodológico que Hume hace del principio de la copia, consideramos que no es posible identificar con él la máxima metodológica que prohíbe ir más allá de la experiencia, a menos que se busque hacer una reducción de la filosofía de Hume al análisis del lenguaje, pretensión que, en su momento, llevó a cabo

¹³ En el *Resumen* hay otra alusión a la instrumentalización del principio de la copia. Se lo presenta del mismo modo, como un “descubrimiento” o “método” que sirve para decidir acerca de controversias relativas a ideas que son ambiguas (ABST, SB 648-649). Sin embargo, a diferencia de la explicación de la primera *Investigación*, donde se llega mediante el análisis a las impresiones originarias, el *Resumen* abre la posibilidad de que existan términos que sean “vacíos,” es decir, que no tengan ninguna idea anexada a ellos: “Y cuando este autor sospecha que cualquier término filosófico no lleva unida ninguna idea (como suele ser común) se pregunta siempre *¿de qué se deriva esa pretendida idea?* Y si no aparece ninguna impresión, concluye que el término carece por completo de significado.” (ABST, SB 648-649 [p. 125], las cursivas son del autor). Sobre el final de la sección 7 de la primera *Investigación*, Hume parece indicar lo mismo: nociones como la de conexión necesaria no están unidas a ninguna idea y por lo tanto “la conclusión necesaria *parece* ser la de que no tenemos ninguna idea de conexión o poder y que estas palabras carecen totalmente de sentido cuando son empleadas en razonamientos filosóficos o en la vida corriente” (EHU 7.26 [p. 99], la cursiva es del autor). Sin embargo, Hume no indica que la expresión “conexión necesaria” sea “vacía,” sino que “parece ser” que no hay una idea unida a ella, porque luego explicará que esa idea existe pero surge de una impresión de reflexión a partir de la experiencia, es decir, de la observación de muchos casos uniformes de conjunción constante de objetos similares, lo que produce la tendencia mental a asociar el objeto a su acompañante habitual. Por lo tanto, en la primera *Investigación*, a diferencia del *Resumen*, no es posible que existan términos “vacíos,” posibilidad que, en el marco de la teoría humeana de las percepciones y la asociación de ideas, sería bastante problemática y requeriría de algún tipo de aclaración.

¹⁴ Vd. III. 2. 5 y IV. 4.

el empirismo lógico.¹⁵ De esta manera, se estaría limitando la crítica a la metafísica a su costado semántico, sin considerar las objeciones de mayor alcance que Hume formula respecto de que nuestra mente está imposibilitada para conocer entidades abstractas tales como Dios, la sustancia o el alma, y que al pretender aprehenderlas, la metafísica hace un uso ilícito de la razón. Ciertamente, es posible conceder hasta cierto punto que Hume realiza una crítica a la metafísica en términos semánticos, ya que plantea explícitamente que uno de los problemas de esta disciplina es la oscuridad de sus ideas y la ambigüedad de los términos que emplea (EHU 7.2-3). De ahí que considera que es necesario esclarecer y fijar los significados de esos términos mediante el principio de la copia para erradicar la oscuridad en la que están envueltos. Sin embargo, su principal embate contra la metafísica pasa por mostrar que nuestra capacidad racional está imposibilitada para ir más allá de la experiencia.¹⁶ Hume es estricto al considerar que los razonamientos demostrativos sólo pueden aplicarse a la cantidad y el número y no son trasladables a entidades tales como el alma o Dios, cuya existencia y cualidades buena parte de la metafísica de su época pretendía conocer *a priori*. En este sentido, dice que si usamos nuestra razón demostrativa para algo que vaya más allá de las operaciones de la aritmética, los resultados serán mera sofistería e ilusión (EHU 12.27). Esta crítica se enmarca, como vimos, en un proyecto de reforma de la filosofía que atraviesa toda su obra y se traduce en la necesidad de restringir la especulación filosófica al ámbito de la vida cotidiana. A su vez, este proyecto se inserta dentro de un movimiento más amplio que comienza con el surgimiento del método experimental y se extiende hasta la Ilustración francesa, la que asume el propósito de reencauzar la filosofía “desde las nubes de la especulación metafísica al suelo firme de la observación empírica,” en palabras de Stephen Buckle.¹⁷ El respeto por el método experimental es lo que garantiza que no nos aventuremos más allá de aquello a lo que nuestra capacidad

¹⁵ Vd. Ayer, A. *Lenguaje, verdad y lógica*, p. 67: “...bien podemos afirmar que al sostener el carácter esencialmente analítico de la actividad filosófica adoptamos un punto de vista que siempre ha estado implícito en el empirismo inglés.” Vd. también pp. 35-36 y 166. Sin embargo, esta no es la postura definitiva de Ayer respecto de la cuestión. En su madurez mostró un interés por la metafísica, aunque no la de corte especulativo que critica en *Lenguaje, verdad y lógica*, sino la metafísica reductiva del escepticismo, que se centra en cuestiones vinculadas con la coextensión entre el mundo y nuestra posibilidad de conocerlo. Vd. Wollheim, Richard. “Ayer: The Man, the Philosopher, the Teacher.” A. Phillips Griffiths (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 29-30.

¹⁶ Si bien es cierto que esta crítica más profunda de corte epistémico está vinculada con la crítica semántica, consideramos que esta última es una consecuencia de la primera, que reviste un carácter fundamental.

¹⁷ Buckle, S. “Hume in the Enlightenment Tradition,” p. 26. La traducción es nuestra.

cognoscitiva puede acceder y hagamos a un lado las hipótesis o especulaciones relativas a los principios últimos y originarios de la realidad (vd. T Intro, SB xvii).

VI. 2 El problema de la introspección

La interpretación restringida de la máxima metodológica no sólo trae aparejado el problema de su reducción al principio de la copia, sino que además nos confina a la observación y análisis de las propias entidades mentales. Como mencionamos brevemente en el capítulo tres, diversos autores consideran que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana son las percepciones, a las que entienden en términos de ideas lockeanas, es decir, como entidades mentales que sólo pueden ser objetos para la mente que los percibe.¹⁸ Esto los lleva a atribuirles un carácter privado, porque sólo serían accesibles por introspección. De esta manera, restringen el ámbito de investigación propuesto por Hume a los contenidos de su propia mente. Por lo tanto, si la máxima metodológica se entiende como “no ir más allá de las impresiones” y éstas son consideradas como entidades privadas, el método que Hume estaría proponiendo consistiría únicamente en la introspección. A su vez, esta interpretación genera una incompatibilidad entre el proyecto de construcción de la ciencia del hombre y la posibilidad de someter los contenidos mentales, que serían su objeto de estudio, a las pruebas verificadoras que son aceptables en las ciencias experimentales, en tanto lo que tiene carácter privado no es accesible a observadores externos.

Veamos con más detalle esta dificultad en los términos en los que la plantea James Noxon, que es quien la formula. Si bien el autor reconoce que Hume se interesa por el método experimental –puntualmente, por la propuesta de Newton- como “un paradigma metodológico con el que debía modelar las investigaciones en torno a la vida intelectual y social del hombre,”¹⁹ al mismo tiempo identifica ese ámbito de investigación con el plano estrictamente psicológico o mental, es decir, con el “mundo interno.”²⁰ Noxon hace esta identificación a partir de considerar que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana se restringe a las percepciones, porque luego de la Introducción, Hume abre el *Tratado* hablando de ellas. En ese sentido, “lo que se trata de observar no

¹⁸ Vd. III.1.

¹⁹ Noxon, J. *Hume's Intellectual Development*, p. 124. Estamos siguiendo la traducción de Carlos Solís en Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Madrid, Alianza, 1987, p. 125. De ahora en más, emplearemos esta traducción para las citas e indicaremos el número de página entre paréntesis, al lado de la paginación de la edición en inglés.

²⁰ Noxon, J. *Hume's Intellectual Development*, p. 125 (p. 125).

es en absoluto semejante a los objetos públicos que describen los enunciados de los físicos (...), las percepciones de que se ocupa la teoría de Hume son estrictamente privadas,” al igual que lo son los eventos mentales que ellas deben explicar. “Las percepciones pueden ser accesibles a la introspección, pero no son ‘observables’ en ningún sentido ordinario de la palabra.”²¹

El problema que Noxon plantea surge de una interpretación restringida del objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana. Por ese motivo, puede resolverse a partir dos aclaraciones. La primera es que no hay ninguna evidencia textual que indique que el objeto que Hume se propone estudiar sean exclusivamente las percepciones en cuanto tales, ni que por lo tanto sean lo único que deba ser observado. La segunda es que tampoco hay indicios acerca de que la teoría de las percepciones nos confine al solipsismo, en tanto Hume admite que pueden ser compartidas o comprendidas por los demás, entre otras razones, a partir del carácter universal de la naturaleza humana.

En cuanto a la primera aclaración, podemos comenzar señalando que, como vimos en el capítulo anterior, la observación en el ámbito moral comprende tanto la percepción de los fenómenos mentales propios como también el relevamiento de lo que sucede en la interacción social y con el entorno, por lo que Noxon no debería plantear objeciones respecto de la posibilidad de verificar las observaciones de este último tipo, en tanto son accesibles a cualquier persona porque son de carácter público. Más abajo veremos qué pasa con la verificabilidad de las del primer tipo, que presumiblemente son de índole privada. Por otra parte, hemos destacado que los fenómenos mentales son en gran medida consecuencia de la interacción social y luego de su análisis, comparación, asociación y sistematización, se aplican nuevamente al momento de observar y comprender ese mundo social en el que se originaron. Es decir que no es posible restringir, sin más, la investigación acerca de la vida intelectual y social del hombre al estudio de los fenómenos mentales. Si bien es parte fundamental de la ciencia del hombre el conocimiento del alcance y fuerza del entendimiento humano, la explicación de la índole de las ideas que usamos y de las operaciones que llevamos a cabo en nuestros razonamientos (T Intro, SB xv), dicha ciencia no se agota en ese estudio -que comprende lo que Hume denomina “lógica”-, sino que también abarca la moral, la crítica y la política:

²¹ Noxon, J. *Hume's Intellectual Development*, p. 121 (pp. 122-123). Para una defensa más reciente de la misma postura, vd. Eaker, Erin. “Public and Private Meaning in Hume: Comments on Ted Morris’ ‘Meaning(fullness) without Metaphysics: Another Look at Hume’s Meaning-Empiricism’.” *Philosophia* N° 37 (2009): 455-457.

El único fin de la lógica es explicar los principios y operaciones de nuestra facultad de razonamiento, así como la naturaleza de nuestras ideas; la moral y la crítica artística [*criticism*] tratan de nuestros gustos y sentimientos y la política considera a los hombres en cuanto unidos en sociedad y dependiendo unos de otros. Y en estas cuatro ciencias: *lógica*, *moral*, *crítica de artes y letras* [*criticism*], y *política*, está comprendido casi todo lo que de algún modo nos interesa conocer, o que pueda tender al progreso o refinamiento de la mente humana (T Intro, SB xv-xvi [p. 80]). Las cursivas son del autor.

Es decir que la “lógica,” que abarca en gran medida el estudio de las percepciones desarrollado en el Libro I del *Tratado*, es sólo una parte del objeto que Hume se dispone a investigar. Dicho estudio continúa en el Libro II, con el abordaje de las pasiones, que son impresiones de reflexión. Pero para comprender de manera integral cuál es el espectro que cubre la ciencia del hombre es necesario extender la mirada más allá de los dos primeros libros del *Tratado*, como queda aclarado en las “Advertencias a los libros I y II”: “El lector deberá tener en cuenta, tan sólo, que no todas las cuestiones que allí [en la Introducción] me he propuesto son tratadas en estos dos volúmenes” (T Adv, SB xii [p. 75]). De esta manera, el propio Hume es quien nos indica que debemos tomar en cuenta otras de sus obras para tener una visión acabada de la ciencia del hombre. Al menos debemos considerar el Libro III, donde se abordan cuestiones relativas a la ética, en el que se articulan las percepciones con los juicios acerca de las conductas aprobables y reprobables de los demás, lo que establece un vínculo claro entre los contenidos mentales y las acciones observables de los hombres. Si bien Hume planeaba escribir ulteriores volúmenes dedicados a cuestiones estéticas y políticas, finalmente abordó esos temas en diversos ensayos,²² a los que, si tomamos en cuenta las “Advertencias,” debemos considerar también para lograr una perspectiva completa de la naturaleza humana: “Si tengo la suerte de salir airoso, continuaré mi obra examinando los problemas de la *moral*, la *política* y la *crítica de artes y letras* [*criticism*]. Con ellos se completaría este *Tratado de la naturaleza humana*” (T Adv, SB xii [p. 75], las cursivas son del autor).²³

Caeríamos en el mismo error de sesgar nuestra mirada sobre el objeto de estudio de Hume si nos limitáramos a leer únicamente la primera *Investigación*: allí se propone hacer, en sus propias palabras, una geografía mental (EHU 1.13), pero eso no significa otra cosa más que proponer que a lo largo de diversas secciones de la obra se va a

²² Vd. Immerwahr, John. “The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume’s *Treatise* and *Essays*.” *Hume Studies* vol. XVII, N° 1 (1991): 1-14.

²³ Como hemos dejado asentado en el capítulo anterior, la cuestión de si Hume continuó con su propósito de construir un sistema completo de las ciencias basado en la ciencia de la naturaleza humana luego del *Tratado* es materia de discusión entre los intérpretes (vd. V. 1). Sin embargo, lo que nos interesa mostrar aquí es que el mismo Hume deja en claro que no es posible restringir el alcance de esta ciencia a las cuestiones vinculadas con el entendimiento y las pasiones, es decir, al estudio de las percepciones y las operaciones mentales.

ocupar de describir los contenidos y operaciones de la mente, lo cual no equivale a decir que es el único tema que merece estudiarse. Como su título lo indica, la investigación es sobre el entendimiento humano y es esperable que se restrinja a ese ámbito, al igual que el primer libro del *Tratado*, cuyo título es “Del entendimiento.” Pero si tomamos la segunda *Investigación* veremos que no consiste en un estudio introspectivo de los contenidos mentales, como así tampoco sucede con los *Ensayos*. En definitiva, lecturas como la de Noxon surgen a raíz de adoptar una perspectiva restringida no sólo de la noción de experiencia, sino de la obra de Hume. Es necesario tener una visión de conjunto para comprender de qué manera el proyecto esbozado en la Introducción al *Tratado* se despliega no sólo en el *Tratado* mismo, sino en la totalidad de la obra filosófica de Hume, en tanto los distintos temas que plantea en los preliminares de su primer libro fueron desarrollados posteriormente en otros trabajos, más allá de que haya logrado construir un sistema unificado con ellos o no.

Por otra parte, el mismo Hume es quien afirma que lo que nos permite acceder a los principios generales que rigen la naturaleza humana no es exclusivamente el escrutinio de nuestros contenidos mentales, sino, justamente, “una observación cuidadosa de la vida humana” (T Intro, SB xix [p. 85]) lo que se manifiesta en gran medida en el estudio de la historia y se expresa en la noción de “caso” o “experimento” que hemos propuesto:

Su principal utilidad [la de la historia] es tan sólo descubrir los principios universales y constantes de la naturaleza humana, al mostrarnos al hombre en toda suerte de situaciones y circunstancias, y suministrarnos los materiales con los que podemos hacer nuestras observaciones y familiarizarnos con las fuentes usuales de la acción y del comportamiento humano (EHU 8.7 [pp. 107-108]).

Esto nos lleva a pensar que es al menos discutible que Hume haya propuesto a la introspección como “el” método a seguir, o que considere que el método experimental en el ámbito de la ciencia del hombre deba aplicarse sólo al estudio de los contenidos de la propia mente. Resulta asimismo materia de discusión que haya propuesto que la introspección nos permita acceder infaliblemente a todos nuestros contenidos mentales, lo que implica, a su vez, postular la transparencia de la conciencia, como en el caso de Locke.²⁴ No obstante, como suele suceder, quienes abogan por esta interpretación del método introspectivo no lo hacen sin sustento en los textos del propio Hume. Uno de los

²⁴ Vd. Landy, David. “Hume’s Impression/Idea Distinction,” pp. 122-123. Landy sostiene que si ser accesible por medio de la introspección significa que algo puede ser conocido infaliblemente, debemos rechazar esa condición. Ahora, si ser accesible mediante la introspección no implica infalibilidad, sino simplemente que lo mental puede aparecer a la conciencia, entonces podemos aceptarlo (p. 122 n9). En cuanto a Locke, vd. *Ensayo sobre el entendimiento humano*, Libro I, capítulo 1, parágrafo 5, p. 82-83; parágrafo 26, p. 102; capítulo 3, parágrafo 20, pp. 150-151.

pasajes que más fuertemente parecen respaldar la infalibilidad de la introspección es el siguiente:

Pues como todas las acciones y sensaciones de la mente nos son conocidas por la conciencia, tendrán que aparecer necesariamente y en todo respecto tal como son, y ser como aparecen. Y como toda cosa que entra en la mente es en *realidad* [una] percepción, es imposible *percibir* algo que aparezca de forma diferente: eso sería suponer que podemos estar equivocados aún en aquello de lo que somos más íntimamente conscientes (T 1.4.2, SB 190 [p. 324]). Las cursivas son del autor.

Este texto está inserto en el marco de un argumento donde Hume analiza si es posible que los sentidos nos engañen y representen nuestras percepciones como distintas a nosotros, es decir como objetos existentes en el mundo. A la luz de ese contexto, podemos notar que no está proponiendo que podamos conocer infaliblemente el contenido de toda percepción, sino su cualidad de entidad mental.²⁵ Toda percepción es conocida mediante la conciencia, y al aprehenderla por medio de ésta, deberá aparecer tal como es, o sea “como impresiones o percepciones,” (T 1.4.2, SB 190 [p. 324]) y no como entidades del mundo. Hume plantea que esto es lo que deberá ocurrir si consideramos la cuestión como es debido (T 1.4.2, SB 190 [p. 324]), es decir, filosóficamente, mientras que, cuando adoptamos una actitud prerreflexiva, solemos tomar lo que los sentidos nos ofrecen por objetos externos e independientes a nosotros. Es decir que la introspección nos permite conocer las percepciones en tanto percepciones siempre y cuando mantengamos una mirada filosófica.

Por otra parte, en la primera *Investigación*, añade que aún cuando adoptemos una actitud filosófica, la introspección no permite acceder a las actividades mentales de manera inmediata o exenta de dificultad:

Es notable, a propósito de las operaciones de la mente, que aún estándonos más íntimamente presentes, sin embargo cuando se convierten en objeto de reflexión, parecen estar sumidas en la oscuridad, y el ojo no puede encontrar con facilidad las líneas y límites que las separan y distinguen (EHU 1.13 [p. 27]).

Este pasaje nos muestra que la introspección no es un método infalible, sino que tiene sus limitaciones al igual que cualquier otro método, y que debe llevarse a cabo mediante “una penetración superior, derivada de la naturaleza y perfeccionada por el hábito y la reflexión” (EHU 1.13 [p. 27]). Los contenidos y operaciones de la mente, lejos de ser transparentes o inmediatamente accesibles a la conciencia, no se pueden distinguir y ordenar sin dificultad y esfuerzo. Es decir que, si bien Hume no niega la posibilidad de

²⁵ La infalibilidad de la introspección es una característica que le correspondería más bien a filósofos morales como Hutcheson y Turnbull, quienes usan la demostración matemática como modelo para la filosofía moral. Consideran que las conclusiones extraídas a partir de la observación del propio yo son válidas para toda la humanidad, pero se apoyan para ello en algún tipo de garantía divina. Vd. Poovey, Mary. *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998, pp. 175-197.

obtener conocimiento acerca de “las distintas partes y poderes de la mente,” el hecho de que esos contenidos y operaciones nos estén más íntimamente presentes no implica que resulten más fácilmente accesibles (EHU 1.14 [p. 28]) ni mucho menos que podamos conocerlos infaliblemente, lo cual, por otra parte, iría en franca contradicción con su actitud escéptica. Por el contrario, equipara la tarea de investigar acerca de los contenidos mentales con la de establecer el orden y posición de los planetas. Es decir que la descripción sistemática de aquello que es en apariencia lo más cercano y familiar resulta tan dificultoso como el conocimiento de lo que parece estar más alejado.

Ciertamente, la introspección es el método mediante el cual podemos tener acceso – aunque limitado- a nuestros contenidos mentales, pero en tanto la ciencia del hombre no se restringe únicamente al estudio de éstos últimos, debe complementarse con la investigación de la interacción entre los hombres en su vida cotidiana tanto presente como pasada, a partir de la observación directa o mediada a través del testimonio de los historiadores.

En cuanto a la segunda aclaración, contrariamente a lo que sostienen muchos intérpretes, Hume no postula que los contenidos mentales sólo sean accesibles a la mente que los percibe, ni da indicios de que haya algo inefable o intransferible en ellos.²⁶ Por el contrario, considera que pueden ser compartidos y confrontados con los de otras personas, es decir que si bien son accesibles por introspección –con las dificultades y limitaciones del caso-, pueden además ser perfectamente comunicables. Este es un tema vasto que abordaremos exhaustivamente en el próximo capítulo; sin embargo, podemos adelantar algunos argumentos que nos permitan justificar nuestra interpretación. Al comienzo mismo del *Tratado*, cuando Hume se aboca a delinear los elementos y principios que conforman su teoría de las percepciones, plantea la posibilidad de compartir o mostrar los contenidos mentales propios de cada uno:

Es imposible probar por una enumeración particular que ocurre lo mismo [i. e. que la diferencia entre impresiones e ideas es tan sólo de grado y no de naturaleza] con todas nuestras impresiones e ideas simples. Cada uno puede convencerse de esto repasando tantas

²⁶ Baier considera que no hay una “desviación individualista” en la epistemología humeana, ni siquiera en la mayor parte del libro I del *Tratado*, con excepción de 1.4.7, donde el narrador, a raíz de su crisis escéptica, se separa del mundo social momentáneamente. La autora observa que la mayor parte del tiempo el meta pensamiento del narrador es acerca de “nosotros” y “nuestro” modo de proceder en el curso de “nuestro pensamiento” (vd., por ejemplo, T 1.1.4, SB 11). En cambio, cuando Hume quiere destacar algo que expresa su punto de vista particular, usa la primera persona del singular. Vd. *A Progress of Sentiments*, pp. 32-33. En consonancia con Baier, Tony Pitson afirma: “No hay sugerencia alguna de que esta ciencia [del hombre] deba desarrollarse con referencia a la mente del autor únicamente (...) Hume intenta aplicar a la mente en general los principios que afirma que subyacen a su funcionamiento.” Vd. “Sympathy and Other Selves.” *Hume Studies* vol. XXII, N° 2 (1996): 255-272, esp. p. 260. La traducción es nuestra. Además, vd. Williams, M. “The Unity of Hume’s Project,” p. 285.

como quiera. Y si alguien negara esta semejanza universal, no sé de otra manera de convencerle sino pidiéndole que me muestre una impresión simple que no tenga una idea correspondiente. Si no responde a este desafío –y es seguro que no podrá hacerlo– no tendremos dificultad en establecer nuestra conclusión partiendo a la vez de su silencio y de nuestras observaciones (T 1.1.1, SB 3-4 [p. 90]).²⁷

¿En qué se basa esta posibilidad de comunicar los contenidos mentales? Podemos apoyarnos en dos indicios que ofrece Hume. El primero nos muestra que los contenidos mentales no son inherentemente privados y el segundo, que, además, son perfectamente pasibles de ser compartidos con los demás. Veamos ambos con más detalle. En el capítulo tres hablamos acerca de un principio mediante el cual Hume afirma que las percepciones son entidades que pueden existir separadamente de cualquier cosa (T 1.4.5, SB 233-234), lo que incluye, por supuesto, las mentes consideradas como sustratos en las que deban inherir, en tanto la mente humana no es un sustrato sino sólo un haz o sistema de percepciones unidas por relaciones causales (T 1.4.6, SB 252; 1.4.6, SB 261). Si partimos del principio de la separabilidad es difícil afirmar, entonces, como lo hacen Anthony Flew y el mismo Noxon, que las percepciones sean estrictamente privadas, es decir, que pertenezcan únicamente a la mente que las piensa, y por lo tanto sólo sean accesibles a ella, como la interpretación lockeana puede hacer suponer.²⁸

Sin embargo, tal como observa Saul Traiger, sostener que las percepciones existen de manera independiente puede conducirnos a la tesis radical de que no estén ligadas a ninguna mente en particular sino que formen una especie de fondo común de percepciones del mundo, lo que genera el problema de determinar cuáles percepciones pertenecen a cada quién.²⁹ Traiger nos recuerda que, al mismo tiempo que Hume sostiene el principio de la separabilidad, también señala que las percepciones dependen causalmente entre sí, ya que las ideas son causadas por las impresiones. Por ese motivo, propone entender la separabilidad en términos metafísicos, no causales: las impresiones son independientes de los objetos que –aparentemente– las generan, y las ideas, una vez producidas por las impresiones, pueden reaparecer separadamente de las impresiones que las causaron. En consecuencia, la independencia de las percepciones no implica que pueden surgir por “generación espontánea” o menos aún, que existen desde toda la eternidad, es decir sin un sujeto percipiente que las cause y las acciones requieren de un

²⁷ Está claro que aquí lo que resulta imposible no es el hecho de mostrar una impresión simple en tanto contenido mental, sino una impresión simple a la que no le corresponda una idea simple. El interlocutor de Hume guardará silencio a este respecto, pero no al pedido de mostrarle una impresión.

²⁸ Vd. Flew, A. “Impressions and Experiences: Public or Private?,” pp.183-184 y Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, pp. 121-123.

²⁹ Traiger, Saul. “The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics.” *History of Philosophy Quarterly* vol. 5, N° 1 (1998): 41-51.

agente que las ejecute. Además, en tanto la causalidad es un principio de asociación de la imaginación, necesariamente debe producirse en una mente particular. El hecho de que las percepciones se generen causalmente mediante una operación mental concreta y tengan, por así decir, un autor, no significa que sean propiedad privada, es decir que su acceso esté vedado a otras mentes.³⁰

Hasta aquí, hemos ofrecido argumentos para mostrar que las percepciones no tienen un carácter inherentemente privado, pero aún nos resta mostrar en qué reside su posibilidad de ser comunicadas. Como veremos a continuación, esta posibilidad se vincula, en sentido amplio, con principios fundamentales que subyacen al pensamiento de Hume y que hacen posible que sea comunicable incluso aquello que es producto de la introspección: la analogía física y mental entre los seres humanos que permite sostener la universalidad de la naturaleza humana;³¹ el carácter inherentemente social del hombre, que da lugar a la interacción y al establecimiento de convenciones con los semejantes,³² y la regularidad propia del entorno natural y moral en los que estamos insertos.³³

Puntualmente, el segundo indicio se manifiesta cuando Hume explica en qué consiste el principio operativo de la simpatía,³⁴ mediante el cual es posible acceder a las

³⁰ Ayer plantea que para Hume –al igual que para los restantes “empiristas clásicos”– las percepciones no tienen rasgos de pertenencia personal, sino que se trata de un conjunto de patrones que no son inherentes a la experiencia de ningún observador puntual, porque son universales. Esos patrones sensoriales se particularizan a partir de su ocurrencia en un momento y lugar determinados, lo que ya pasa a formar parte de la experiencia de cada uno, es decir que eventualmente pueden convertirse en estados mentales privados. Pero las percepciones no son privadas desde un principio; la antítesis entre lo público y lo privado entra en juego cuando podemos hacer referencia a personas distintas y discernir entre sus experiencias internas y los objetos externos que ellas perciben. Por otro lado, la posibilidad de ser comunicadas y comprendidas por otros ratifica que existen ciertas características comunes a la experiencia de distintos sujetos. Vd. Ayer, Alfred. *Los problemas centrales de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1979 (2ª edición, 1984), p. 104; Hume. Oxford, Oxford University Press, 1980, pp. 41-42 y *Proposiciones básicas*. México D. F., Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional de México N° 37, 1981, p. 23. Esta interpretación nos resulta atractiva pero no está del todo exenta de caer en la tesis radical sobre la que nos advierte Traiger, ni por lo tanto, del problema de establecer la pertenencia de las percepciones, en tanto presupone que éstas conforman una suerte de patrones o estándares preexistentes. Sin embargo, si nos resulta plausible la comunicabilidad y comprensibilidad que Ayer les atribuye, lo que no necesariamente se funda en la preexistencia de patrones sensoriales universales, sino en la universalidad de la naturaleza humana.

³¹ A diferencia de Descartes, Hume nunca pone en duda la existencia de otras mentes, ni tampoco la posibilidad de obtener conocimiento acerca de ellas sino que es algo que da por sentado. Tal como sostiene Pitson, nunca dirige sus argumentos escépticos hacia esa cuestión. Vd. “Sympathy and Other Selves,” p. 256 y *Hume’s Philosophy of the Self*. Londres, Routledge, 2002, capítulo 8. Además, Waldow, Anik. “Hume’s Belief in Other Minds.” *British Journal for the History of Philosophy* vol. 17, N° 1 (2009): 119-132.

³² Hemos visto, en parte, este aspecto en el capítulo anterior (vd. V.4. 1) y lo profundizaremos en el próximo capítulo.

³³ Nos ocuparemos de esta cuestión más abajo, vd. VI. 4 en adelante.

³⁴ Respetamos aquí la traducción del término inglés *sympathy* por “simpatía”, porque es la que suele usarse en las ediciones castellanas de Hume, pero es necesario aclarar que se refiere a la capacidad de

percepciones ajenas. La simpatía es la tendencia a recibir de los demás sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y contrarios que sean a los nuestros (T 2.1.11, SB 316). Este principio nos lleva a compartir con quienes nos rodean no sólo sus estados de ánimo y emociones, sino también sus opiniones y modos de pensar (T 2.1.11, SB 320-321; 2.3.6 SB 427; 3.3.2, SB 592).³⁵ A su vez, la simpatía se funda en el carácter universal de la naturaleza humana (vd. EHU 8.1, 8.7; ESY – PA, 378), lo que se expresa en el hecho de que “las mentes de los hombres son espejos unas de otras” (T 2.2.5, SB 365 [p. 555]), y permite explicar que los demás seres racionales puedan comunicarnos “todas las acciones de su mente” y confiarnos “sus más íntimos sentimientos y afecciones,” además de dejarnos “[ver] en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto” (T 2.2.4, SB 353 [pp. 540-541]). Tal como sostiene Tamás Demeter, debemos tener en cuenta que la universalidad de la naturaleza humana no se postula en el marco de la filosofía de Hume como la existencia de una esencia humana o algo similar, sino que se trata de una condición metodológica para explorar la categoría de un ser moral, de la misma manera que en el ámbito de la filosofía natural se presupone la uniformidad o regularidad de la naturaleza.³⁶ La universalidad o uniformidad de la naturaleza humana se establece a partir de la semejanza o paralelo que Hume observa entre los individuos de nuestra especie (T 2.1.11, SB 318; 2.2.5, SB 359; 2.2.7, SB 369), es decir que, como todo principio general basado en un razonamiento probable, no es de carácter necesario sino en cierto grado contingente o falible. Pero esa uniformidad es suficiente como para poder establecer una ciencia acerca de la naturaleza humana: “Hay la suficiente uniformidad en los sentidos y sentimientos de los humanos como para hacer que todas estas cualidades [sensibles, tales como gustos y colores; la belleza y la deformidad, el vicio y la virtud] sean los objetos del arte y del razonamiento” (ESY – S, p. 166 n3 [p. 171]).

El acceso a las percepciones de los otros se plantea por vía de un mecanismo asociativo, antes que por medio de la observación inmediata de esos contenidos tal como aparecen en la mente de los demás -lo que, por otra parte, sería literalmente imposible-, o de una transferencia directa de percepciones de una mente a otra.³⁷ Hume explica que los

compartir los estados y contenidos mentales de los demás y no a la cualidad de resultar agradable ante los otros. Profundizaremos sobre este tema en el capítulo siete.

³⁵ Vd. Farr, James. “Hume, Hermeneutics and History: A ‘Sympathetic’ Account.” *History and Theory* vol. 17, N° 3 (1978): 285-310, esp. p. 291.

³⁶ Vd. Demeter, T. “Hume’s Experimental Method,” pp. 586-587.

³⁷ Este es un tema complejo sobre el que no hay acuerdo entre los especialistas. Algunos, como Pitson (“Sympathy and Other Selves,” pp. 264-266) hacen notar que Hume da diversas explicaciones de cómo

estados mentales de una persona se traducen en su conducta y discurso, los que se toman como signos externos de esos estados mentales.³⁸

Las mentes de los hombres son similares en sentimientos y operaciones y no hay ninguna que sea movida por una afección de la que, en algún grado, estén libres las demás. Del mismo modo que cuando se pulsan por igual las cuerdas de un instrumento el movimiento de una se comunica a las restantes, así pasan fácilmente de una persona a otra las afecciones [*affections*], originando los movimientos correspondientes en toda criatura humana. Cuando percibo los *efectos* de la pasión en la voz y el gesto de una persona, mi mente pasa de inmediato de esos efectos a sus causas, y se hace una idea tan vivaz de la pasión que al instante la convierte en esa misma pasión. De igual modo, cuando me doy cuenta de las *causas* de una emoción, mi mente pasa a los efectos que esas causas producen, con lo que se ve movida por una emoción similar (...) Ninguna pasión ajena se descubre directamente a la mente: sólo percibimos sus causas o sus efectos. Por estas cosas es por lo que inferimos la pasión y son *ellas*, en consecuencia, las que dan origen a nuestra simpatía (T 3.3.1, SB 575-576 [p. 821]). Las cursivas son del autor.

Lo que sienta las bases de la comunicación es la uniformidad estructural de la naturaleza humana, que asegura que podamos encontrar un correlato propio a las pasiones o principios que inferimos que están presentes en la mente de los otros. La comunicación se da, como Hume lo explica en la cita, mediante la observación del comportamiento de los demás, es decir, de la percepción atenta de ciertos rasgos relevantes que el otro manifiesta, lo que constituye un conjunto de impresiones de sensación complejas. Esas impresiones causan sus correspondientes ideas en la mente del observador. En este caso, las ideas son tan vivaces que pueden convertirse en impresiones de reflexión, es decir, en pasiones propias que se corresponden con las de la persona que se observa. La simpatía consiste justamente en esto: genera un nivel de comunicación tan profundo con el otro, que no sólo nos permite observar y comprender lo que el otro busca transmitirnos, sino que nos lleva a sentir lo mismo que él siente.³⁹

funciona el mecanismo de la simpatía. Pitson sostiene que sólo en algunos casos ese mecanismo implicaría algún tipo de asociación o inferencia, mientras que en otros, la percepción se daría de manera “instintiva,” comparable a lo que hemos denominado en el capítulo anterior como actitud prerreflexiva, porque no implica comprometerse concientemente con un proceso de inferencia. Otros, como Kemp Smith (*The Philosophy of David Hume*, pp. 533-534) consideran que Hume abandona por completo la explicación asociacionista al abordar nuevamente el tema en *Investigación sobre los principios de la moral*. Finalmente, una tercera postura, reflejada por ejemplo en Debes, Remy. “Has Anything Changed? Hume’s Theory of Association and Sympathy after the *Treatise*.” *British Journal for the History of Philosophy* vol. 15 N° 2 (2007): 313-338, plantea que Hume mantiene la explicación asociacionista tanto en el *Tratado* como en la segunda *Investigación*. Anik Waldow avala moderadamente esta postura, ya que afirma que Hume enfatiza en ambas obras que es necesario formarnos ideas y creencias acerca de los demás, de sus estados mentales y su situación, para poder responder emocionalmente frente a ellos y tener sentimientos morales. Vd. Baier, Annette y Waldow, Anik. “A Conversation Between Annette Baier and Anik Waldow about Hume’s Account of Sympathy.” *Hume Studies* vol. 34, N° 1 (2008): 61-87. Volveremos sobre esta cuestión en el próximo capítulo.

³⁸ Vd. Pitson, A. “Sympathy and Other Selves,” p. 258.

³⁹ Demeter llama “lectura de la mente” a esta operación de comunicación de los contenidos mentales y dice que es un método que se aplica tanto en la vida cotidiana como filosóficamente. La diferencia es que en el primer caso, inferimos los contenidos de la mente del otro, mientras que en el segundo, el filósofo busca revelar los principios causales generales que subyacen a esos contenidos, intenta encontrar regularidades en lugar de estados mentales ocurrentes. Vd. “Hume’s Experimental Method,” pp. 584-585.

Al igual que en el caso de la introspección, la comunicabilidad de las percepciones entre distintas personas tiene sus limitaciones. Como acabamos de notar, sólo podemos conocer esas percepciones en la medida en que podamos establecer una asociación entre los signos externos que manifiestan las motivaciones de los otros a través de su conducta, y nuestros propios estados mentales. Esto implica que no podemos acceder a aquello que los demás no manifiestan externamente de algún modo u otro, porque no puede convertirse en objeto de nuestra observación: “Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer un influjo sobre nosotros” (T 3.2.2, SB 593 [p. 842]).

No obstante estas limitaciones, lo que el principio de la simpatía revela es que, lejos de ofrecer una imagen de la mente como encriptada en sí misma o como una esfera estrictamente privada, se trata de un ámbito con características comunes a toda la especie humana, al que puede accederse por medio de métodos comparativos. Si bien la simpatía hace hincapié en la posibilidad de compartir sentimientos y afecciones, no debemos olvidar que éstos son una clase de percepciones. Hume no señala ninguna característica distintiva que nos indique que sólo cierto tipo de percepciones puede ser comunicado, mientras que otros no. Además, hemos señalado más arriba que también plantea que es posible comunicar “todas” las acciones de nuestra mente, entre las que se cuentan también opiniones y modos de pensar.⁴⁰

De esta manera, dado que nuestros estados mentales pueden ser comunicados porque cuentan con un correlato en los estados mentales de los demás, es posible fijar criterios compartidos que permitan la validación intersubjetiva de los contenidos de una mente particular. Esto resulta necesario no sólo para permitir la construcción de una ciencia de la naturaleza humana, como plantea Noxon, sino también a raíz de la desconfianza que Hume manifiesta respecto de las operaciones de la razón (T 1.4.1, SB 180) y de los sentidos, la que se expresa en la necesidad de corregir las distorsiones perceptuales que éstos frecuentemente generan (vd. T 1.3.9, SB 112; 1.4.2, SB 191; EHU 12.6, entre otros). Así se explica que no sólo puedan verificarse hechos “exteriores” a la mente, tales como acontecimientos históricos o relativos a la vida diaria de los seres humanos, sino que también sea posible “mostrar,” como Hume le pide a su interlocutor en el pasaje que citamos más arriba (T 1.1.1, SB 3-4), una percepción determinada, ya que por más que se trate de una entidad de carácter mental, encuentra su correlato en las demás mentes a partir de la uniformidad de la naturaleza humana.

⁴⁰ Trataremos este tema con más detalle en el próximo capítulo, vd. VII. 1. 2.

VI. 3. Una epistemología de carácter social

La interpretación de la epistemología humeana en términos exclusivamente individualistas, que hemos visto ejemplificada en la postura de Noxon, no es producto únicamente de una crítica reciente que busca hacerle cumplir a la filosofía experimental del pasado los requisitos que se supone que debe cumplir la experimentación en la actualidad,⁴¹ sino que también tiene sus raíces en interpretaciones inmediatamente posteriores al propio Hume. Haakonssen señala que tanto Reid como Kant consideraban que para Hume el conocimiento era inherente a la actividad de la mente individual. Ambos rasgos, el individualismo y el mentalismo, se convirtieron en supuestos dominantes que marcaron las subsiguientes interpretaciones de la historia de la Filosofía Moderna,⁴² tal como lo indicamos en el capítulo cuatro.⁴³ En los últimos veinte años algunos intérpretes han buscado rectificar esta imagen inaugurada por autores contemporáneos a Hume y consolidada por la historiografía, destacando el carácter eminentemente social de su epistemología, y declarándose en oposición tanto al mentalismo, que recluye el objeto de estudio en el interior de la mente del filósofo, como al individualismo, que implica que los contenidos mentales se originan por medio de una actividad exclusivamente individual y supone la imposibilidad de ponerlos a consideración de los demás.

En un artículo pionero,⁴⁴ Traiger sostiene que generalmente suelen soslayarse los factores vinculados con el contexto social a la hora de explicar el origen de las creencias en la filosofía de Hume, ya que se considera que el surgimiento y la corrección de las creencias son procesos inherentemente privados. Traiger busca revertir esta imagen, enfatizando la importancia que Hume le confiere al testimonio, así como a elementos que hacen referencia a otras personas y a percepciones diferentes de las del agente epistémico, en la formación de las creencias.⁴⁵ Hay ciertos hechos a los que no tenemos un acceso perceptual directo, sino que conocemos mediante las percepciones y

⁴¹ Buckle considera que Noxon parte de una comprensión totalmente equivocada acerca del experimentalismo de los siglos XVII y XVIII, ya que habla como si la filosofía experimental hubiera consistido únicamente en pasar el tiempo haciendo experimentos dentro de un laboratorio. Vd. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 72.

⁴² Vd. Haakonssen, K. "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?," p. 10.

⁴³ Vd. IV. 7.

⁴⁴ Traiger, S. "Beyond Our Senses."

⁴⁵ Traiger, S. "Beyond Our Senses," pp 241-242. El autor ratifica esta idea en un artículo más reciente. Vd. "Experience and Testimony in Hume's Philosophy." *Episteme* (2010): 42-57. Veremos en detalle el rol del testimonio en la epistemología humeana y su relación con la experiencia en el próximo capítulo.

recuerdos de otros, tal como lo indicamos en capítulos anteriores.⁴⁶ Como hemos visto, los casos que los otros nos aportan pueden integrarse a nuestro sistema de creencias y ocupar el mismo lugar que aquellos que surgen de la observación directa, a raíz de su coherencia mutua. Más aún, a criterio de Traiger, las inferencias causales más comunes son aquellas que parten desde las impresiones que generan en nosotros las palabras que escuchamos de boca de otros o leemos en los libros.⁴⁷ La postura de William Morris está en consonancia con la de Traiger, y ofrece una visión complementaria a la suya al poner el acento en otros aspectos vinculados con el carácter social de la epistemología humeana. En primer lugar, afirma que el contenido cognitivo de las percepciones no es privado, al enfatizar el rol que el lenguaje desempeña en el pensamiento. En tanto el lenguaje es de carácter público, presupone un mundo compartido en el que la gente controla su discurso y regula su pensamiento tomando como referencia criterios comunes (vd., por ejemplo, T 3.2.2, SB 490; EPM 1.10).⁴⁸ A la luz de lo que hemos afirmado más arriba, podemos agregar que esta perspectiva se complementa con el mecanismo de la simpatía, que junto con el lenguaje, garantiza la comunicabilidad de las percepciones. En segundo lugar, Morris señala, sobre la base de esta comunicabilidad inherente a las percepciones, la existencia de una experiencia colectiva,⁴⁹ que entre otras cosas, desempeña una importante función epistémica al darnos elementos para orientarnos en la formación de creencias más precisas y adecuadas. Esto se debe a que, al poder compartir nuestras observaciones y colecciones de casos con los demás, tenemos a nuestra disposición un acervo común a partir del cual fijar criterios prescriptivos que guíen nuestras inferencias en el ámbito de las cuestiones de hecho. Morris sostiene que estos parámetros están sistematizados en las “Reglas para juzgar [acerca] de causas y efectos” (T 1.3.15) y, en sentido más amplio, en las reglas generales de segundo orden.⁵⁰

Tanto Traiger como Morris enfatizan el carácter social de la epistemología humeana a partir de un análisis intratextual, que toma en cuenta los elementos que están presentes

⁴⁶ Vd. IV. 6, V. 2, V. 4. 1 y V. 6. 1.

⁴⁷ Traiger, S. “Beyond Our Senses,” pp 247-248.

⁴⁸ Vd. Morris, W. “Meaning(fullness) without metaphysics,” pp. 442-444.

⁴⁹ Vd. Morris, W. “Meaning(fullness) without metaphysics,” p. 448 y “Belief, Probability, Normativity.” Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 77-94. Schmidt mantiene una postura similar respecto del carácter inherentemente convencional del lenguaje, lo que devela su conformación social e histórica, como así también respecto de que las reglas para el razonamiento probable surgen a partir de un proceso de coordinación social. Vd. *David Hume: Reason in History*, pp. 39, 106, 417-418. Volveremos sobre el tema de la experiencia colectiva en el próximo capítulo, vd. VII. 3. 1.

⁵⁰ Vd. Morris, W. “Belief, Probability, Normativity,” pp. 89-91.

en distintas obras de Hume. Por su parte, Michael Williams pone de relieve este importante aspecto tomando en cuenta el contexto histórico-cultural, ya que sostiene que se vincula con la búsqueda de un consenso dentro de la “República de las Letras.” Williams parte del diagnóstico que Hume hace del ambiente intelectual de su época, al que ve sumido en discusiones interminables y polémicas irrelevantes, lo que, a su vez, condujo al descrédito de la filosofía como disciplina (T Intro, SB xiii-xiv).⁵¹ La pacificación podrá alcanzarse, a criterio de Hume, por medio de la estabilización de las creencias dentro de la comunidad de investigadores en el largo plazo. Esta estabilidad sólo será posible si se establecen modos de formar creencias que puedan sobrevivir al escrutinio crítico sostenido. Williams considera que el objetivo de Hume queda plasmado en pasajes como éste:

quizá pudiéramos abrigar la esperanza de establecer un sistema o conjunto de opiniones que, si no verdadero (porque esto es quizá pedir demasiado), fuera al menos satisfactorio para la mente humana y pudiera resistir la prueba del examen más crítico (T 1.4.7, SB 272 [pp. 427-428]).

A los ojos de Williams, en esta cita se expresa por un lado, el carácter universal del sistema que busca construir Hume, en la mención de que éste debe ser satisfactorio para “la” mente en general antes que para su propia mente en particular. También expresa el carácter duradero que deben tener los criterios prescriptivos que guíen la formación y evaluación de las creencias, los que deben ser capaces de “resistir la prueba del examen más crítico,” evitando de esta manera que sean subvertidos fácilmente. Lo que pone de manifiesto la interpretación de Williams es que no sólo podemos encontrar de hecho aspectos sociales en la epistemología humeana, sino que estos aspectos se convierten en una condición necesaria para cumplir con el imperativo de alcanzar el consenso que hará posible el desarrollo exitoso de la empresa filosófica. El consenso duradero que Hume persigue sólo puede lograrse mediante dos requisitos: que la experiencia sea esencialmente pública y comunicable, antes que estar confinada a la mente del investigador, y que puedan establecerse parámetros comunes en el marco de los cuales llevar a cabo la investigación, requisitos que las lecturas de Traiger y Morris destacan como inherentes a su epistemología. De esta manera vemos que existe una coherencia entre el modo en que Hume concibe la producción de conocimiento y la respuesta que pretende ofrecer con su sistema a los conflictos propios de su época.

Por otra parte, Williams ve en el proyecto de conciliación humeano una vinculación con dos temas centrales de la filosofía de Bacon relativos al avance del conocimiento, como

⁵¹ Vd. Williams, M. “The Unity of Hume’s Philosophical Project,” pp. 284-287.

son el tiempo y la cooperación.⁵² Esta filiación encuentra sustento en las alusiones que Hume hace a su predecesor tanto en el *Tratado* como en el *Resumen*, al momento de establecer los lineamientos principales de su programa filosófico (vd. T Intro, SB xvii; ABST, SB 646 [pp. 117-119]).⁵³ Tanto la inspiración baconiana respecto de las condiciones ideales de producción del conocimiento como el carácter social que los intérpretes mencionados han encontrado en su epistemología, nos llevan a destacar algo que ya esbozamos anteriormente y que planteamos al comienzo de este capítulo, que tiene que ver con la filiación de Hume con la filosofía experimental en cuanto movimiento o tradición y no exclusivamente con la figura de Newton, como el marco imprescindible para comprender tanto las características que reviste la noción de experiencia dentro de su obra como la función que desempeña en su teoría del conocimiento.

Como señalamos oportunamente,⁵⁴ no sólo el nuevo método experimental, sino incluso la tradición aristotélico-escolástica a la que pretendía superar, le atribuían a la experiencia un carácter público, aunque a partir de argumentos de diversa índole. En el caso de la tradición aristotélico-escolástica, la experiencia era pública en tanto se la consideraba como aquellos hechos accesibles a todos, mientras que en el de la Royal Society, se sostenía que estaba compuesta de casos singulares pero comunicables, sobre la base de una serie de convenciones establecidas y respetadas colectivamente, las que determinaban qué testimonios o reportes podían considerarse como válidos. Además, se ponía énfasis en la realización de experimentos y observaciones de forma grupal o ante la presencia de testigos, como así también en la posibilidad de que fueran replicables por parte de terceros para evitar desviaciones individuales. De esta manera, a partir de una concepción inherentemente pública y social de la experiencia, los filósofos experimentales promovían la construcción de conocimiento de manera colectiva, lo que se expresaba en la integración de aquellos testimonios de distintos observadores y experimentadores que cumplieran con los requisitos de aceptabilidad, y mediante la participación de diversos actores en la actividad investigativa. Tal como Thomas Sprat, apologista y autor de la *History of the Royal Society* enfatizaba, la modalidad de

⁵² Vd., a modo de ejemplo, Bacon, F. *La gran restauración*, prefacio, p. 60. Además, Rossi, Paolo.

“Bacon’s Idea of Science.” Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Nueva York, Cambridge University Press, 1996, pp. 25-45, esp. p. 32 y Manzo, S. “Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza,” IV.3: La ciencia como institución del Estado.

⁵³ Hume menciona a Bacon en varias de sus obras, incluidas la primera y segunda *Investigación*, los *Ensayos* y *Diálogos sobre la religión natural*. Generalmente lo hace de manera favorable y mostrando un conocimiento no sólo de sus obras de filosofía natural sino también de historia civil.

⁵⁴ Vd. II. 1. 1.

investigación que promovía dicha institución tenía carácter público, porque demandaba la cooperación de diversos investigadores y era un método que podía ser visto, controlado y corroborado colectivamente. Tenía además un carácter universal, porque admitía a miembros de distintas religiones, países y profesiones.⁵⁵

De esta manera, tanto la relevancia del carácter público de la experiencia como la impronta social de la epistemología humeana, son elementos que encuentran un precedente directo en la nueva filosofía con la que busca identificarse y que a la luz de este contexto no resultan inusuales, sino coherentes con un modo de concebir la producción de conocimiento.⁵⁶ En lo que sigue, nos abocaremos a analizar de qué manera piensa Hume que es posible la transposición del método experimental al ámbito moral. Como vimos, varios intérpretes consideran que las cuestiones morales de las que se ocupa Hume se refieren estrictamente a la mente, lo que genera el problema de la introspección y el carácter privado de la experiencia. Sin embargo, si tenemos nuevamente en cuenta el contexto, nos encontramos, por un lado, con que el mismo Bacon le otorga un lugar relevante al estudio de la mente y de la interacción humana, delimitando una rama del conocimiento que debe ocuparse de la clasificación y descripción de diferentes caracteres y disposiciones, y proponiendo el desarrollo de historias naturales de los sentidos, las pasiones y las facultades mentales.⁵⁷ Esta propuesta baconiana tuvo gran incidencia en diversas figuras de lo que hoy se conoce como la Ilustración escocesa,⁵⁸ lo que explica que filósofos morales contemporáneos a Hume, tales como Hutcheson y Turnbull, entre otros, tuvieran intenciones de desarrollar

⁵⁵ Citado en Heyd, M. "The New Experimental Philosophy," p. 430. Heyd señala que Sprat ofrece esta definición del espíritu de la Royal Society para contraponerla a las acusaciones de entusiasmo que algunos le hacían a la institución, por considerar que se oponía al conocimiento tradicional y a las instituciones establecidas. Sprat caracteriza a la actitud entusiasta como la manifestación de un espíritu "privado, idiosincrático e individualista," y por lo tanto, opuesto al de la Royal Society. Vd. p. 430. La traducción es nuestra. Es significativo notar que Hume se opone abiertamente al entusiasmo y reafirma al mismo tiempo una concepción pública y colaborativa de la experiencia (vd., a modo de ejemplo, ESY – SE). Como hemos visto en el capítulo dos, lecturas como las de Shapin y Schaffer dan cuenta del carácter social y público que revestía la producción de conocimiento dentro de la Royal Society (vd. II. 1. 1).

⁵⁶ En sentido estricto, ya que como acabamos de observar y desarrollamos más exhaustivamente en el capítulo dos, es posible afirmar tanto a la luz de la tradición aristotélico-escolástica como de la medicina empírica antigua, que la experiencia ha sido considerada desde antaño como inherentemente comunicable y construida en forma colectiva. Sin embargo, en tanto Hume se identifica explícitamente con el experimentalismo, consideramos que es plausible vincular de manera directa su concepción pública y social de la experiencia con dicho modo de hacer filosofía, sin ir en desmedro, por supuesto, de influencias indirectas de más larga data.

⁵⁷ Vd. Wood, P. B. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment." *History of Science* vol. 28 (1989): 89-123, pp. 90-91. Wood alude puntualmente a lo que Bacon sugiere en *The Advancement of Learning* y *De augmentis scientiarum* respecto de la creación de una rama del conocimiento denominada "The culture of the mind," y a las historias naturales que delinea en *Parasceve*.

⁵⁸ Vd. Wood, P. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment," pp. 90-91.

una filosofía moral experimental.⁵⁹ Estas figuras consideraban por un lado, que los fenómenos mentales eran tan particularizables y observables como los inherentes a la filosofía natural, y por otro, se interesaban en estudiar las motivaciones humanas por sus implicaciones sociales antes que por su repercusión en la felicidad o miseria individuales –como podría pensarse que hace la psicología hoy en día-. Por otra parte, si bien tenían un sesgo más introspectivo en tanto sostenían que el individuo que el filósofo podía observar más directamente era él mismo, consideraban que los principios explicativos que podían derivar de esas observaciones introspectivas representaban a la naturaleza humana en general⁶⁰ Es decir que incluso la filosofía moral experimental de carácter más introspectivo tenía una innegable proyección social. Aún así, como vimos, Hume no se limita al ámbito de lo mental, sino que su ciencia de la naturaleza humana se extiende para abarcar cuestiones éticas, políticas, y de crítica artística y literaria.

VI. 4. La reforma de la investigación de las cuestiones “morales”

Acabamos de mencionar que Hume busca insertarse dentro de lo que considera como una “nueva clase” de filosofía, y que más específicamente, se propone aplicar el método experimental al ámbito moral. Ahora bien ¿de qué manera considera que es posible hacer esa transposición de un método que demostró ser exitoso en el estudio de fenómenos naturales, a los fenómenos humanos y sociales? Lo primero que es necesario aclarar es que en esta empresa, Hume no fue, ni se considera a sí mismo un pionero, sino que reconoce la existencia de una incipiente tradición donde encuentra presentes ya varios de los requisitos metodológicos que él mismo se propone respetar. Entre dichos requisitos se cuentan la necesidad de limitar la investigación a aquello que resulta asequible a la observación sin intentar penetrar en las cualidades esenciales o principios originarios de los fenómenos, el consecuente rechazo a las hipótesis de carácter meramente especulativo, el establecimiento de máximas generales explicativas a partir de las regularidades observadas y su integración en un cuerpo sistemático de conocimiento:

⁵⁹ Vd. Broadie, Alexander. “The Human Mind and his Powers.” Alexander Broadie (ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*, Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 62-63. Por su parte, Isabel Rivers señala que dentro de esta incipiente tradición de la filosofía moral experimental, Hume fue el único que, en el siglo XVIII, continuó con la propuesta de Shaftesbury de basar su teoría moral experimental únicamente en la experiencia y la observación del comportamiento humano, la sociedad y la historia, sin apelar a argumentos de corte religioso. Vd. *Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England, 1660-1780*. Volume II: Shaftesbury to Hume. Cambridge, Cambridge University Press, 2000, p. 282.

⁶⁰ Vd. Poovey, M. *A History of the Modern Fact*, pp. 148-149; 175-177.

Este [i. e. no ir más allá de lo que nuestras facultades lo permiten] parece haber sido el propósito de nuestros filósofos pasados, y, entre los actuales, de este autor. Se propone anatomizar la naturaleza humana mediante un procedimiento regular y promete no extraer ninguna conclusión excepto si se lo autoriza la experiencia. Habla con desprecio de las hipótesis e insinúa que nuestros compatriotas que las han apartado de la filosofía moral han realizado una contribución más decisiva para la humanidad que *Milord Bacon*, a quien considera el padre de la física experimental. Menciona a este respecto a *Locke*, a *Milord Shaftesbury*, al doctor *Mandeville*, a *Hutcheson*, y al doctor *Butler*, quienes, aunque difieren entre sí en muchas cuestiones, parecen estar todos de acuerdo en basar sus precisas disquisiciones sobre la naturaleza humana por completo en la experiencia (ABST, 646 [pp. 117-119]). Las cursivas son del autor.⁶¹

Hume considera que este conjunto de filósofos –entre los que se incluye- está llevando a cabo una tarea en el ámbito moral modelada a imagen de la ya realizada por los filósofos experimentales en el ámbito natural, que transformó el modo aristotélico-escolástico de hacer filosofía de la naturaleza (T Intro, SB xvi-xvii). En el caso puntual de la ética, lo que Hume busca combatir o al menos, modificar, es un modo de concebirla y practicarla que proviene de larga data y se basa más en la delicadeza de sentimiento, el sentido moral y la magnanimidad que en una gran profundidad de razonamiento y reflexión (ABST, SB 645). Esta crítica ya se deja traslucir de manera contundente incluso unos años antes de la publicación del *Tratado*, en una carta al doctor George Cheyne que data de 1734, donde le comenta que “la filosofía moral transmitida a nosotros desde la Antigüedad evidencia los mismos inconvenientes que se han encontrado en su filosofía natural,” ya que tiene un carácter completamente hipotético y “dependiente más de la invención que de la experiencia” (L 1.3, 16). Por el contrario, para erigir esquemas de virtud y felicidad, no debemos consultar a la imaginación [*fancy*] sino estudiar la naturaleza humana, de la cual debemos hacer depender toda conclusión. Una idea similar se expresa en el ensayo inconcluso “An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour,” que data aproximadamente de la misma época.⁶² Allí, Hume también hace una severa crítica a la ética, afirmando que suele hacernos actuar como si fuéramos diferentes del resto de la humanidad. Mediante la imaginación [*imagination*], erigimos reglas de conducta distintas de las que fija la naturaleza, las que, aunque resultan impracticables, le dan la sensación a los filósofos de que están en un plano superior al del resto de los mortales:

Y en el caso de este mérito imaginario, cuanto más nos aleja nuestra quimera de la naturaleza y la práctica del mundo, más complacidos estamos al valorarnos en base a la singularidad de nuestras nociones, pensando que nos diferenciamos del resto de la humanidad al volar por encima de ellos (AHE, ms 3, col. 2, p. 57).

⁶¹ Recordamos que el *Resumen* está escrito en tercera persona porque se publicó de forma anónima con el propósito de resumir, ampliar y matizar el contenido del *Tratado*. Hoy por hoy no quedan dudas de que Hume es su autor. Vd. Tasset, J. “Prefacio,” p. 5 y “Un poco de biografía,” p. 11, en *Resumen*.

⁶² Vd. Stewart, M. A. “The Dating of Hume’s Manuscripts.” Paul Wood (ed.) *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*. Nueva York, Rochester, 2000, pp. 267-314, esp. pp. 270-276.

En el ensayo, Hume plantea que es necesario corregir la laxitud de la imaginación por medio del juicio y la experiencia si queremos impedir que nuestras concepciones sean vacías y etéreas. La “práctica, la experiencia y la reflexión” ajustan nuestras fantasías a lo que es posible por naturaleza, “y en lugar de una sombra vacía, hacen de ellas una sustancia sólida” (AHE, ms 6, col. 1, p. 59).

Si bien la crítica formulada en el *Resumen* se refiere a todo el espectro de las “ciencias morales,” que abarca el conjunto de los conocimientos vinculados con la mente y la vida humana en general; y la carta y el ensayo aluden a la ética en sentido estricto, el diagnóstico es el mismo.⁶³ El problema principal reside en que el conocimiento moral – tanto en sentido amplio como en sentido estricto– se basa enteramente en meras especulaciones o incluso fantasías que, en el caso de la ética, se emplean para construir parámetros de conducta que resultan imposibles de llevar a la acción, porque no tienen sustento en la “práctica del mundo” ni en la “naturaleza.”⁶⁴ Esto se debe a que la imaginación funciona de manera “laxa” o irregular, diferente de cuando opera por medio de los principios regulares y universales de asociación que hemos revisado en el capítulo tres.⁶⁵ La imaginación se deja llevar por “principios variables, débiles e irregulares” que, “por comunes que sean, no resultan ni universales ni indispensables para la naturaleza humana” (T 1.3.4, SB 225-226 [pp. 366-367]). Este problema, como Hume indica, se arrastra desde la Antigüedad y es comparable con el que aquejaba a la filosofía natural hasta que surgió el nuevo método experimental, y que se expresaba, entre otras cosas, en la apelación a las “ficciones de sustancia y accidente,” y a los “razonamientos acerca de formas sustanciales y cualidades ocultas” (T 1.3.4, SB 226 [p. 367]). Por otra parte, podemos considerarlo también como causa de las controversias y polémicas interminables que afectan a la “República de las Letras,” ya que al ser un conocimiento de carácter meramente conjetural o supositivo, no hay un “suelo común” a partir del cual dirimir los conflictos y todo termina siendo materia de discusión:

Ni el más trivial problema escapa a nuestra polémica, y en la mayoría de las cuestiones de importancia somos incapaces de decidir con certeza. Se multiplican las disputas, como si

⁶³ Recordamos, como lo hicimos al comienzo de este capítulo, que la ética era una rama de la “filosofía moral” o ciencia de la naturaleza humana.

⁶⁴ Debemos contrastar este diagnóstico con la distinción que aparece en EHU 1.1-4, donde Hume contrapone la filosofía moral “fácil y obvia” a la “abstrusa.” La primera, si bien se centra en el gusto y el sentimiento, no por eso construye esquemas de virtud basados en la mera imaginación, sino que toma sus ejemplos de virtud de la vida cotidiana. La segunda estudia la naturaleza humana desde una perspectiva especulativa, buscando encontrar los principios que regulan el entendimiento y suscitan nuestras evaluaciones morales, elevándose desde casos particulares a principios de mayor generalidad. En la primera *Investigación*, Hume aspira a construir un sistema de filosofía moral que ocupe una posición intermedia entre ambas actitudes, es decir que no descarta de plano ninguna de ellas para adherir a la otra.

⁶⁵ Vd. III.2.3.

todo fuera incierto; y estas disputas se sostienen con el mayor ardor, como si todo fuera cierto. En medio de todo este bullicio, no es la razón la que se lleva el premio, sino la elocuencia: no hay hombre que desespere de ganar prosélitos para las más extravagantes hipótesis con tal de que se dé la maña suficiente para presentarlas con colores favorables (T Intro, SB xiv [p. 78]).

A partir de este diagnóstico de situación, Hume entiende que, dado que la filosofía natural ha atravesado una situación similar a la que padece la filosofía moral, hay buenas razones para pensar que soluciones semejantes pueden funcionar. Por otra parte, como afirma, todas las ciencias tienen algún tipo de relación con la naturaleza humana (T Intro, SB xv), lo que garantiza un trasfondo común tanto a las raíces de los problemas como a las fuentes de las posibles soluciones. Pero lo que de manera decisiva hace posible que soluciones similares puedan funcionar en ambos casos es que los objetos de los que se ocupan tanto la filosofía natural como la moral pertenecen al ámbito de las “cuestiones de hecho” y se diferencian de las “relaciones de ideas,” en tanto las primeras se arraigan en la experiencia y las segundas se basan íntegramente en operaciones mentales, “independientemente de lo que pueda existir en cualquier parte del universo” (EHU 4.1. [p. 48]). Las relaciones de ideas versan sobre entidades abstractas, como las que son objeto de la matemática. Por lo tanto, son independientes de cómo son las cosas en el mundo. Los razonamientos de este tipo están regidos por el principio de no contradicción. Por su parte, las cuestiones de hecho tratan sobre eventos que suceden en la naturaleza y en la vida mental y social de los seres humanos. Los razonamientos relativos a estas cuestiones no están regidos por el principio de no contradicción, porque lo contrario a una cuestión de hecho siempre es posible (vd. EHU 4.1-2). Estas características hacen que los razonamientos acerca de las relaciones de ideas sean necesariamente verdaderos, mientras que los inherentes a las cuestiones de hecho sólo alcancen distintos grados de probabilidad. Por lo tanto, las esferas de conocimiento no sólo son diferentes, sino en algunos puntos incluso antagónicas, lo que imposibilita transpolar el método de investigación válido para las relaciones de ideas, a las cuestiones de hecho. Es decir que aquello que habilita la unidad metodológica de lo natural y lo social es la unidad ontológica⁶⁶ de los objetos de los que se ocupan estas disciplinas, que consisten, en ambos casos, en cuestiones de hecho.

⁶⁶ Por supuesto que estamos empleando la noción de “ontología” en consonancia con el pensamiento humeano, sin tener la pretensión de referirnos a la “realidad sustancial” de los objetos que forman parte de las cuestiones de hecho, porque en el marco de la filosofía de Hume eso es imposible. Los entendemos como “objetos del pensamiento” (vd. EHU 4.1). Con la expresión “unidad ontológica” buscamos indicar que hay algo que es común a los objetos morales y naturales previo a su abordaje epistémico, que es su calidad de ser cuestiones de hecho, y que los diferencia de aquellos que pensamos mediante las relaciones de ideas.

Por lo tanto, la solución, que ha sido probada exitosamente en el ámbito natural, es sustentar la ciencia de la naturaleza humana en la experiencia. Esta solución, que asoma ya en los pasajes que citamos de la carta a Cheyne y en el ensayo, parece ser el único modo de poner un freno a la propensión a guiarnos “por cualquier trivial inclinación de la imaginación” (T 1.4.3, SB 224 [p. 365]) y a perdernos en debates que parecen no tener fin, porque restringe las especulaciones y suposiciones a aquello que es susceptible de ser formulado a partir de la experimentación y a la observación, o bien de ser probado por medio de ellas. Por otra parte, además de encontrar el fundamento adecuado en la experiencia, resulta de vital importancia proceder de manera sistemática y metódica tanto en la observación como en la comparación, clasificación y organización de aquello que es producto de la observación, es decir, los casos. Es imprescindible actuar mediante un procedimiento “regular.” Por estos motivos, Hume considera que es momento de abordar la ciencia de la naturaleza humana desde la perspectiva experimental:

merece la pena averiguar si la ciencia del *hombre* no es susceptible de la misma exactitud de la que se ha descubierto que lo son diversas partes de la filosofía natural. Parece tener toda la razón del mundo la idea de que puede ser llevada al mayor grado de dicha exactitud (ABST, SB 645-646 [p 115-117]). La cursiva es del autor.

Vale recordar que, tal como aclaramos en el capítulo anterior,⁶⁷ para Hume la razón y la experiencia no son mutuamente excluyentes, sino que la primera desempeña funciones – aunque diferentes- tanto en los razonamientos sobre cuestiones de hecho como sobre relaciones de ideas. Si opone las meras especulaciones, es decir, las explicaciones que no apelan a la observación sistemática ni a la experimentación, a los razonamientos fundamentados en la experiencia. Por lo tanto, lo que plantea es que es posible abandonar el viejo modo de hacer filosofía moral, basado en el sentimiento y la imaginación, porque el ámbito moral, al igual que el natural, es pasible de racionalización, de un conocimiento sistemático y preciso, si la imaginación se conduce mediante principios universales y regulares. Pero, además, sostiene que es necesario hacerlo a partir de un método diferente del que se basa en meras hipótesis y suposiciones, que se apoye en la experiencia y la observación, a la manera en que lo hace la nueva filosofía natural experimental.

Este propósito, lejos de ser abandonado luego del *Tratado*, es reafirmado en *Investigación sobre los principios de la moral* e incluso extendido a la historia en *Historia de Inglaterra*. En la segunda *Investigación*, vemos reaparecer este enfoque

⁶⁷ Vd. V. 2.

cuando Hume opone el método experimental, que considera como el más adecuado para llevar a cabo investigaciones en el ámbito moral, a la “ciencia abstracta.” Además de referir esta oposición a la que acabamos de mencionar entre razonamientos *a priori* versus razonamientos experimentales, podemos enmarcarla dentro de una dicotomía metodológica que también tiene precedentes en la filosofía natural. Tal como Peter Anstey ha puesto de relieve,⁶⁸ en el ámbito de la Royal Society desde la segunda mitad del siglo XVII y hasta al menos la primera mitad del XVIII, la filosofía natural se dividía entre especulativa y experimental, en función del método adoptado. La primera se caracterizaba por la prescindencia de la observación y el experimento, como así también por el uso de hipótesis que no mantenían una vinculación directa con la experiencia. La segunda involucraba la recolección y organización de observaciones, y la confección de reportes experimentales, para desarrollar a partir de allí explicaciones de los fenómenos naturales. Si bien Anstey ubica esta distinción en el marco de la filosofía natural,⁶⁹ consideramos que es plausible aplicarla a la crítica de Hume a la mera especulación en el ámbito moral, por las razones antes señaladas: la filosofía moral está en una situación análoga a la que atravesó la filosofía natural antes del surgimiento del método experimental, y además, ambas se ocupan del mismo objeto, las cuestiones de hecho. Así, en la segunda *Investigación*, Hume afirma que

Como esta es una cuestión de hecho y no de ciencia abstracta, sólo podemos esperar tener éxito si seguimos el método experimental y deducimos máximas generales a partir de una comparación de casos particulares. El otro método científico, el cual prescribe partir de un principio abstracto y general y luego dividirlo [*branched out*] en una diversidad de inferencias y conclusiones, tal vez sea más perfecto en sí mismo, pero se adapta menos a la imperfección de la naturaleza humana y es una fuente común de ilusión y error, tanto en este como en otros temas. En la actualidad los hombres están curados de su pasión por las hipótesis y los sistemas de filosofía natural y sólo atenderán a aquellos argumentos que se deriven de la experiencia. Llegó la hora de intentar una reforma semejante en todas las disquisiciones morales y rechazar todo sistema de ética que, aunque sea sutil o ingenioso, no se fundamente en hechos [*facts*] y observaciones (EPM 1.10 [p. 107]).

En este pasaje podemos ver claramente que el empleo de un método u otro se fundamenta en la naturaleza del objeto a ser estudiado. El éxito de la empresa está supeditado a la correcta identificación de aquello que va a ser investigado, lo que determina cuál es el procedimiento que debe seguirse en su abordaje. En este caso, Hume identifica a las cuestiones morales como cuestiones de hecho, de ahí que lo que

⁶⁸ Vd. Anstey, Peter. “Experimental versus Speculative Natural Philosophy.” Peter Anstey y John Schuster (eds.) *The Science of Nature in the Seventeenth Century, Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2005, pp. 215-242.

⁶⁹ En un artículo posterior, escrito junto con Alberto Vanzo, el autor indica que esta distinción se aplicó también al ámbito moral. Vd. Anstey, Peter y Vanzo, Alberto. “Early Modern Experimental Philosophy.” Justin Sytsma y Wesley Buckwalter (eds.) *A Companion to Experimental Philosophy*. Malden, Wiley-Blackwell, 2016, pp. 87-102.

crítica es la transpolación de un método que resulta adecuado para las relaciones de ideas, al ámbito de las cuestiones de hecho, donde da por resultado ilusiones, errores y suposiciones infundadas, porque no parte de los hechos, sino de la sola especulación. La transpolación resulta inadecuada porque, como hemos señalado más arriba, estos dos campos de conocimiento comprenden objetos diferentes y están regidos por principios distintos.

La historia es otra disciplina donde resulta viable la aplicación del método experimental, porque también trata acerca del establecimiento de hechos:

A medida que crecen y mejoran, la mayor parte de las ciencias inventa métodos por medio de los cuales facilitan sus razonamientos, y empleando teoremas generales, logran abarcar, en unas pocas proposiciones, una gran cantidad de inferencias y conclusiones. La historia, también, al ser una colección de hechos que se multiplican sin fin, se ve obligada a adoptar tales artes de abreviación [*abridgement*], para retener los eventos más pertinentes y hacer a un lado todas las circunstancias insignificantes que sólo resultan interesantes durante la época en cuestión o para las personas involucradas en esas transacciones (HE 2.12, 3-4).

Al igual que sucede en la investigación que se desarrolla en el ámbito natural y el moral, parte de la tarea del historiador consiste en buscar la causa principal y las causas concomitantes de los hechos, y en saber discernirlas de los detalles irrelevantes (HE 2.12, 4-5). Por lo tanto, resulta pertinente también en el ámbito de la historia adoptar una modalidad de investigación similar a la de la observación filosófica que hemos mencionado en el capítulo anterior,⁷⁰ que es la que nos permite determinar qué eventos pueden contar como casos para explicar determinados fenómenos, por medio del desarrollo de la capacidad y las herramientas para discriminar las circunstancias relevantes de las meramente accesorias.

A partir de la crítica que formula al modo de entender la filosofía moral que viene desde la Antigüedad y del diagnóstico de situación que hace respecto del ámbito filosófico de su época, podemos concluir que Hume destaca, por contraposición, cuatro aspectos fundamentales del método experimental: en primer lugar, que se dedica al establecimiento y estudio de hechos; en segundo lugar, que no hace uso de hipótesis de carácter netamente especulativo, sino que estas se basan en la experimentación y la observación; en tercer lugar, que se guía por los principios de asociación de la imaginación que son universales y constantes antes que por los irregulares, y finalmente, que procede de manera sistemática.

⁷⁰ Vd. V. 2.

VI. 4. 1. La continuidad entre los ámbitos natural y moral

Como acabamos de señalar, Hume rechaza la posibilidad de aplicar un método de carácter especulativo al campo de las ciencias morales, mientras que considera pertinente apelar al de tipo experimental, que probó ser exitoso en su aplicación al estudio de los fenómenos naturales. Esto lo lleva a afirmar decididamente que “al juzgar las acciones de los hombres debemos proceder basándonos en las mismas máximas que cuando razonamos sobre los objetos externos” (T 2.3.1, SB 403 [p. 602]). Ahora bien, ¿cuál es la base sobre la que justifica el empleo del método experimental en las ciencias morales?

A partir de que tanto los fenómenos naturales como los morales son cuestiones de hecho, Hume enumera una serie de rasgos que habilitan la aplicación del método experimental en ambos ámbitos, porque rigen tanto para uno como para el otro. El primero de ellos consiste en afirmar que existen ciertas analogías desde el punto de vista epistémico entre los planos natural y moral, que se apoyan en continuidades ontológicas inherentes a ambos. El segundo tiene que ver con el empleo de la misma metodología de razonamiento para procesar los datos empíricos, que ha recibido el nombre de “reducción explicativa.” Por último, el tercero, se vincula con la centralidad conferida a los hechos que se establecen a partir de lo que hemos llamado, en el capítulo anterior, experiencia filosófica. En lo que sigue, revisaremos cada uno de ellos.

Respecto de la primera cuestión, relativa a la vinculación entre lo natural y lo moral, uno de los lugares donde se hace notar es en la reflexión acerca los aspectos comunes a seres humanos y animales. Hume afirma que la estructura general de los cuerpos humano y animal es la misma o casi la misma. Por lo tanto, las mismas hipótesis que explican el funcionamiento de esa estructura en un caso, pueden explicarlo en todos. Luego extiende la analogía al plano de lo mental para comprobar que las mismas pasiones operan en ambos y que las causas que las producen coinciden también.⁷¹

De hecho, es cierto que, cuando la estructura de las partes de los animales es igual que la del hombre, y la operación de estas partes es también la misma, las causas de esa operación no podrán ser diferentes, de modo que todo lo que descubramos que es verdad de unos podrá considerarse sin duda alguna como cierto en los otros (...) Apliquemos por consiguiente este método de investigación, que tan válido y útil se ha mostrado en los razonamientos acerca de los cuerpos, a la anatomía que de la mente estamos realizando, y veamos qué descubrimientos podemos hacer con él (T 2.1.12, SB 325-326 [pp. 505-506]).

Hume parte de la analogía anatómica y fisiológica entre hombres y animales para luego proceder de la misma manera al momento de explicar la similitud de las pasiones en

⁷¹ Aunque, como hemos visto en V. 4. 1, hay ciertas diferencias de grado a raíz de “nuestro superior conocimiento y entendimiento” (T 2.1.12, SB 326 [p. 507]).

ambos, lo que implica afirmar la validez de la aplicación de esta suerte de “método,” que denomina analógico,⁷² tanto para el plano de lo físico como para el de lo mental. ¿Cuál es el fundamento de este paralelo? Hume considera que el conocimiento en el ámbito de las cuestiones de hecho se apoya en los razonamientos causales. Un principio constitutivo de este tipo de razonamientos consiste en “una especie de analogía, que nos hace esperar de cualquier causa los mismos efectos que hemos observado [que] resultan de causas similares” (EHU 9.1 [p. 128]).⁷³ Si las causas son semejantes, esperamos que den lugar a efectos semejantes. Cuanto mayor sea la semejanza, más perfecta será la analogía y más confianza podremos depositar en la conclusión que extraigamos. A partir de este principio, sostiene que “es la semejanza entre las acciones externas de los animales y las realizadas por nosotros mismos la base por la que juzgamos que sus acciones internas se asemejan igualmente a las nuestras” y de la misma manera, podemos concluir que “así como nuestras acciones internas se asemejan entre sí, también las causas de que se derivan tienen que ser semejantes” (T 1.3.16, SB 176-177 [p. 306]).

Hume cree decididamente que el procedimiento analógico, que tiene vigencia en el plano anatómico y fisiológico, puede ser llevado “más lejos,” hasta el ámbito moral (EHU 9.1 [p. 129]) porque no ve interrupciones esenciales entre ambos. Así como hemos visto que propone una continuidad entre la naturaleza humana y la animal,⁷⁴ de la misma manera lo hace entre el plano físico y el mental, lo que valida una vez más la posibilidad de aplicar el método experimental en ambos casos. Por supuesto que la afirmación de una continuidad entre lo físico y lo mental no puede ser tomada a la ligera, sino que, tal como sostiene Buckle, implica desafiar lo que muchos consideraban como verdades establecidas en ese momento. Existe una larga tradición de pensamiento que sostiene que no sólo existe una escisión entre el reino animal y la naturaleza humana, sino entre el plano mental y el corporal, tradición de la cual Descartes es uno de los representantes más emblemáticos. Así, concluye Buckle, “la aplicación del

⁷² Hemos entrecomillado el término “método” porque, si bien el mismo Hume lo emplea en la cita, hace un uso laxo de él que no se corresponde con lo que hemos definido como método experimental.

⁷³ Esta es una formulación de la cuarta de las “Reglas para juzgar [acerca] de causas y efectos.” Al respecto, afirma que “debemos este principio a la experiencia, y es el fundamento de la mayoría de nuestros razonamientos filosóficos” (T 1.3.15, SB 173 [p. 302]). Más abajo veremos con mayor detalle en qué consisten estas reglas.

⁷⁴ Hemos señalado algunas de esas continuidades en el capítulo anterior, vd. V. 4. 1.

método experimental a las cuestiones morales supone que el funcionamiento de la mente es análogo en importantes aspectos al funcionamiento corporal.”⁷⁵

Antes de seguir avanzando en el tema, es necesario aclarar que la analogía respecto del funcionamiento de lo mental y lo corporal no implica necesariamente asumir que Hume sea un monista, ya que no busca eliminar las diferencias entre lo que considera que son dos categorías ontológicas diferentes, como así tampoco que reduzca los fenómenos mentales a los corporales, o a la inversa, como podrían hacerlo quienes adoptan una postura materialista o una inmaterialista. Por otra parte, el hecho de que conserve la distinción mental/corporal no lo conduce a adherir a lo que Phillip Cummins ha denominado como la “tesis de las propiedades incompatibles,” que sostiene que las propiedades mentales son incompatibles con las físicas y, por lo tanto, no es posible que un mismo sujeto individual pueda contener ambas.⁷⁶

Como es sabido, Hume rechaza la noción de sustancia (vd. T 1.4.3 y 1.4.5), por lo que comprende la diferencia entre lo material y lo inmaterial en términos de localización espacial.⁷⁷ Sin embargo, debemos aclarar, por las razones que veremos a continuación, que la distinción material/inmaterial no coincide con la diferencia entre cuerpos y mentes.⁷⁸ Una entidad material es aquella capaz de conjunción local con otras entidades; es extensa o compone objetos extensos. Una entidad inmaterial es incapaz de localización espacial, por lo que no es extensa ni puede componer extensión por medio de conjunción local.⁷⁹ Esta diferencia se expresa cuando Hume distingue entre percepciones extensas, como las impresiones de color y solidez, y percepciones no extensas, como las de reflexión, o las impresiones olfativas y gustativas (vd. T 1.4.5, SB 235-236).⁸⁰ Es decir que una percepción es o bien de naturaleza material, si tiene localización espacial, o bien inmaterial, si no la tiene, pero en ningún caso puede ser ambas cosas al mismo tiempo. Por lo tanto, no todo lo que existe es extenso (T 1.4.5,

⁷⁵ Vd. Buckle. S. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 234. La traducción es nuestra.

⁷⁶ Vd. Cummins, Phillip. “Hume as a Dualist and Anti-Dualist.” *Hume Studies* vol. XXI, N° 1 (1995): 47-55, esp. p. 48. Cummins señala que esta tesis aparece en la Sexta meditación de Descartes.

⁷⁷ Por ese motivo, Pitson sostiene que Hume rechaza el dualismo como un tipo de teoría de la sustancia (al igual que rechaza el no-dualismo de Spinoza en los mismos términos), pero sin embargo, conserva la distinción entre aquello que está ubicado espacialmente y aquello que no, como veremos a continuación. Vd. Pitson, A. *Hume's Philosophy of the Self*, pp. 54-55.

⁷⁸ Vd. Guerrero del Amo, José Antonio. “El problema mente-cuerpo en Hume.” *Thémata. Revista de filosofía* N° 26 (2001): 55-65, esp. p. 59.

⁷⁹ Estamos siguiendo la distinción propuesta por Cummins en “Hume as a Dualist and Anti-Dualist,” p. 50 n12, aunque con la salvedad de que no compartimos su identificación de lo material con lo físico y lo inmaterial con lo mental, por las razones que veremos a continuación. Como se habrá notado, Hume entiende que materia y extensión son la misma cosa (vd. T 1.2.5, SB 65).

⁸⁰ Hemos aludido a esta distinción en el capítulo tres, vd. III. 2. 5.

SB 235), ya que hay percepciones que existen sin tener localización alguna ni necesitan existir en o conjugarse con entidades materiales para existir.⁸¹ Más aún, Hume considera que las percepciones espaciales no pueden conjugarse localmente con las no espaciales. Por ejemplo, si bien todos estaríamos dispuestos a admitir que un higo y una aceituna se diferencian por su sabor, no podemos afirmar que lo dulce del primero y lo amargo de la segunda se encuentran “dentro del cuerpo visible mismo” de dichos frutos (T 1.4.5, SB 236 [p. 380]).

Llegados a este punto, debemos destacar varias cuestiones importantes. En primer lugar, es necesario tener presente, como vimos en el capítulo tres, que todas las percepciones son de naturaleza mental,⁸² por lo que, dada la distinción entre percepciones extensas e inextensas, la mente admitiría entidades de ambos tipos. En segundo lugar, no estamos en condiciones de asociar lo sensible a lo extenso y lo inteligible a lo inextenso, porque el ámbito de lo sensible está compuesto por elementos extensos e inextensos, como en el caso de la forma, la textura y el sabor de un higo. Lo mismo puede decirse del plano inteligible: las ideas no son únicamente inextensas, sino que puede haber ideas extensas, por ejemplo, aquellas que representan objetos espaciales. Esto se debe a que, como dejamos asentado en el capítulo tres, la representación supone semejanza, y en tanto toda idea simple es copia de una impresión simple, se asemeja a ella.⁸³ Así, Hume afirma que “la idea misma de extensión no está copiada sino de una impresión y en consecuencia tiene que corresponder perfectamente a ésta. Decir que la idea de extensión corresponde a algo es decir que es extensa” (T 1.4.5, SB 239-240 [p. 383]; vd. T 1.2.3, SB 34; 1.4.5, SB 232-233).⁸⁴ Por lo tanto, para Hume no es posible caracterizar los cuerpos y las mentes en términos de sustancias materiales e inmateriales respectivamente, de manera exclusiva. Como sostiene José Guerrero del Amo, esto no sólo se debe a que esa caracterización apela al “concepto de sustancia que carece de una

⁸¹ Podemos recordar aquí el principio de separabilidad, mediante el cual Hume afirma que una percepción, sea de la naturaleza que sea, es distinguible de cualquier otra y puede existir separadamente de cualquier otra cosa.

⁸² Vd. III. 2.

⁸³ Vd. III. 2.

⁸⁴ Norton y Norton en sus “Annotations to the *Treatise*” hacen notar que Hume sostiene este “inusual punto de vista” respecto de que algunas de nuestras percepciones son extensas. Vd. T, p. 483 (la traducción es nuestra). Sobre el tema, vd. Flage, Daniel. *David Hume's Theory of Mind*. Londres y Nueva York, Routledge, 1990, p. 112 y Anderson, R. F. “The Location, Extension, Shape and Size of Hume's Perceptions.” Tweyman, Stanley (ed.) *David Hume: Critical Assessments*. Londres y Nueva York, Routledge, 1995, vol. 1, pp. 153-167.

base empírica y, por tanto, es ininteligible,” sino a que se vale también de “la extensión y el pensamiento como el criterio para diferenciar unas de otras.”⁸⁵

Por otra parte, Hume afirma que, “aunque un objeto extenso no sea susceptible de conjunción local con otro que existe sin estar en ningún lugar y sin extensión, con todo les es posible establecer muchas otras relaciones” (T 1.4.5, SB 237 [p. 380]). Es decir que el hecho de descartar la posibilidad de conjunción local entre lo extenso y lo inextenso no supone adscribirles incompatibilidad en otros planos. Así, admite que pueden entablar relaciones causales y de contigüidad temporal, entre otros modos de conjugación posibles.⁸⁶ Esto se debe a que, al rechazar la teoría de la sustancia, no hay nada que impida la posibilidad de la coexistencia de dos propiedades de naturaleza diferente –siempre y cuando se excluya la conexión local–, como parte de un haz de percepciones interconectado causalmente. Por lo tanto, puede afirmarse que tanto en la mente como en el cuerpo existen elementos mixtos –extensos e inextensos– vinculados entre sí de diversas maneras.

Ahora bien, Anthony Pitson señala que la postura de Hume lo compromete con una suerte de “dualismo doble,”⁸⁷ ya que, por un lado, no renuncia a distinguir entre dos tipos diferentes de eventos o procesos: los mentales y los físicos, aún cuando no los atribuya a sustancias separadas. Esto indica que, en su concepción, la mente es una colección de percepciones y el cuerpo, una colección de cualidades sensibles cuyos movimientos causan esas percepciones⁸⁸ –al menos las impresiones de sensación–.⁸⁹ Por otro lado, distingue dentro de las percepciones que constituyen la mente, entre aquellas

⁸⁵ Guerrero del Amo, J. “El problema mente-cuerpo en Hume,” p. 60.

⁸⁶ Cummings observa que la admisión de esta posibilidad por parte de Hume lo llevó inclusive a modificar su definición inicial de causalidad (T 1.3.2, SB 74-78), la que incluía, entre otros, los requisitos de la contigüidad espacial y temporal, abandonando el primero de ellos. El mismo Hume anticipa este cambio cuando presenta por primera vez los elementos que componen la relación causal (T 1.3.2, SB 75). Vd. “Hume as a Dualist and Anti-Dualist,” p. 51. Luego, en la primera *Investigación*, deja de lado definitivamente el requisito de la contigüidad. Vd. Slavov, M. “Newtonian and Non-Newtonian Elements in Hume,” p. 290.

⁸⁷ Pitson, A. *Hume’s Philosophy of the Self*, pp. 60-61.

⁸⁸ Pitson no da mayores explicaciones de por qué adopta esta definición de los cuerpos. Simplemente señala que dado que no podemos hablar de la existencia de un sustrato material en el que inheran las cualidades sensibles que percibimos, entonces el cuerpo debe consistir sólo en una especie de colección de esas cualidades, al igual que la mente es sólo una colección de percepciones, sin una sustancia inmaterial en la cual deban inherir. Vd. *Hume’s Philosophy of the Self*, pp. 61-62. Guerrero del Amo, por su parte, propone un criterio para distinguir lo mental de lo corporal bastante similar al de Pitson, aunque lo localiza en el plano de las percepciones, basándose en la diferencia entre las de sensación y las de reflexión. Así, “aquellos sistemas en los que en su composición entren únicamente percepciones de sensación serían cuerpos y aquellos que estén formados por ambos tipos de percepciones serían mentes.” Vd. “El problema mente-cuerpo en Hume,” p. 60.

⁸⁹ Hume no afirma esto categóricamente, aunque lo da a entender en T 2.1.1., SB 275. No obstante, como vimos en el capítulo tres (III. 2. 1), no es un tema sobre el que pueda alcanzarse una postura definitiva.

extensas y las inextensas; las que a su vez, como acabamos de afirmar, se distinguen en conjunto de las cualidades sensibles que constituyen el cuerpo, que también pueden ser extensas e inextensas. En el marco de este esquema dual, Pitson hace notar el estatus problemático del cuerpo. Hume sostiene que damos por sentado que los cuerpos existen de manera externa e independiente a nuestras percepciones (T 1.4.2, SB 187; EHU 12.7), pero al mismo tiempo, plantea que no podemos formarnos una idea de algo específicamente diferente a ideas e impresiones (T 1.2.6, SB 67-68; EHU 12.12), ya que “nos sigue resultando incomprensible” cualquier diferencia que podamos suponer entre la idea de una percepción y la idea que tenemos de un objeto o existencia externa, “con lo que nos vemos obligados a concebir un objeto externo meramente como una relación sin correlato, o como siendo exactamente la misma cosa que una percepción o impresión” (1.4.5, SB 241 [p. 385]).

No caben dudas de que Hume mantiene la distinción corporal/mental, lo que se ratifica al momento de afirmar –como veremos a continuación- que los movimientos corporales pueden causar pensamientos y viceversa, como así también al postular que la existencia de los cuerpos resulta incuestionable. Pero también es claro que, a la vez, sostiene que existen elementos tanto extensos como inextensos en ambos, lo que introduce la dificultad de cómo mantener la diferencia entre la mente y el cuerpo, si no es en términos de extenso/inextenso. Sumado a esto, puede mencionarse el problema de la accesibilidad epistémica a los cuerpos en general, habida cuenta de que todas las percepciones son de índole mental. Sólo podemos acceder a los cuerpos mediante las percepciones pero, en rigor, no podemos probar que éstas son causadas por ellos ni que se les asemejan (EHU 12.11), porque la conexión causal sólo se establece entre percepciones.⁹⁰ Como vimos en el capítulo tres, si bien el estatus de las impresiones de sensación no es del todo claro, hay fuertes indicios para sostener que provienen del funcionamiento de nuestro cuerpo, a pesar de que éste, al igual que los restantes cuerpos, nos sea inaccesible.⁹¹ Además, como sabemos, Hume menciona cuestiones de índole anatómica y fisiológica relativas al origen de las impresiones de sensación, que remite a causas físicas vinculadas con el funcionamiento del cuerpo, cuestiones que deja en manos de los filósofos naturales (T 2.1.1, SB 275-276). Obviamente, lo que los filósofos naturales podrían conocer de estos aspectos corporales sólo serían las

⁹⁰ Tal como lo indicamos en III. 2. 1.

⁹¹ Vd. III. 2. 1.

percepciones que tienen de ellos, no al cuerpo mismo que presuntamente las origina, dado que el conocimiento moral y el natural son de la misma índole.⁹²

Como hemos anticipado en el párrafo anterior, Hume plantea que existe una interacción causal entre los planos mental y físico en ambos sentidos. Más allá de las resistencias filosóficas que pudiera despertar esta afirmación, sostiene que la interacción es una cuestión de hecho que se establece a partir de la observación. Esto es posible, en principio, porque en el plano de las cuestiones de hecho, “considerando el asunto *a priori*, cualquier cosa puede producir cualquier otra” (T 1.4.5, SB 247 [p. 392]; vd. 1.3.15, SB 173). Es decir que no hay ninguna restricción que impida, por ejemplo, que lo corporal pueda ser causa de estados mentales. Así, afirma que “todo el mundo puede darse cuenta de que las diferentes disposiciones de su cuerpo modifican sus pensamientos y sentimientos,” ya que, a pesar de que el pensamiento y el movimiento difieren entre sí, “por experiencia hallamos que están constantemente unid[o]s.” Entonces, “podemos concluir con certeza que el movimiento puede ser, y de hecho es, causa del pensamiento y la percepción” (T 1.4.5, SB 248 [p. 393]; vd. 1.4.5, SB 250). Por otra parte, sostiene que

es una cuestión de experiencia común [*common experience*] que el movimiento de [nuestros miembros] sigue el mandato de la voluntad, como otros movimientos naturales. Pero el poder o energía en virtud del cual se realizan, como el que se da en otros acontecimientos naturales es desconocido e inimaginable [*inconceivable*] (EHU 7.15 [p. 91]).⁹³

Podemos ver, entonces, que la acción causal del cuerpo sobre la mente y de ésta sobre aquel se toma en los mismos términos: es un hecho que se establece por medio de la experiencia y, como en todo conocimiento de estas características, rige la restricción impuesta por el método experimental que Hume postuló en la Introducción al *Tratado* (T Intro, SB xvii [p. 83]) y de la que nos hemos ocupado al comienzo de este capítulo: no podemos avanzar más allá de las conclusiones que extraemos a partir de la observación de esa interacción, porque no podemos acceder a los principios mediante

⁹² No obstante, como señala Miren Boehm, esto no significa que Hume proclame que lo mental es el fundamento de lo físico, o que el mundo exterior dependa de la mente. Vd. “Newton’s Science of Nature and Hume’s *Foundational Science of Man*.” Eric Schliesser (ed.) *Oxford Handbook on Isaac Newton*. Oxford, Oxford University Press, en prensa. Vimos en el capítulo tres que Hume busca resaltar que aquello que percibimos no son los cuerpos u objetos mismos, sino sus representaciones mentales. Sin embargo, como mostramos en el capítulo anterior, una vez que se da por sentado ese hecho, que concierne a lo que llama “lógica” en el marco de su ciencia de la naturaleza humana, aquello que se pone en juego en el marco de las distintas disciplinas, tales como la filosofía natural, la ética, la crítica y demás, son los contenidos de esas representaciones (por ejemplo, el movimiento de los planetas, la relación entre acciones y motivos de los hombres, la existencia de un criterio universal del gusto, etc.) Vd. V. 1–2.

⁹³ Inclusive, en el ensayo “De la inmortalidad del alma,” Hume llega a afirmar que cuerpo y mente están tan estrechamente conectados, que toda alteración que se observa en uno está acompañada por una alteración proporcional en el otro. De manera que debemos concluir, por las reglas de la analogía, que a la disolución de uno de ellos le sigue la disolución total del otro. Vd. ESY – IS, 596.

los cuales “la voluntad ejecuta una operación tan extraordinaria, que ha de escapar para siempre a la más diligente de nuestras investigaciones” (EHU 7.10 [p. 89]). El estudio de los fenómenos mentales –y de su interacción con los corporales- se debe hacer en los mismos términos que el estudio de los fenómenos naturales en lugar de tomarlos como objetos que tienen una impronta divina y están separados del resto de la naturaleza, ya que, como sabemos, Hume sitúa al hombre en un continuo con el resto de los animales antes que por encima de ellos, y además, ambos tipos de fenómenos pertenecen al ámbito de las cuestiones de hecho.⁹⁴

Llegados a este punto, podemos comprender de qué manera las analogías o semejanzas estructurales que Hume emplea metodológicamente para conocer la naturaleza animal a partir de la humana, y la interacción entre lo mental y lo corporal, tienen por fundamento una continuidad, es decir una ausencia de disrupción, de carácter ontológico entre los ámbitos natural y moral. Sin embargo, como se infiere a partir de lo que hemos visto en este apartado, esa continuidad ontológica no implica una homogeneidad o monismo sustancial, sino que Hume se esfuerza por mantener las diferencias entre lo físico y lo mental, y entre lo extenso y lo inextenso. La continuidad implica, entonces, que existe una interacción posible entre las entidades físicas y mentales, y que esa interacción se basa en el hecho de que, en tanto dichas entidades son cuestiones de hecho, están regidas por las mismas leyes, que son de índole causal.

VI. 4. 2. Paralelismos y vinculaciones causales

Una vez que hemos hecho estas aclaraciones, resulta más fácil comprender desde qué perspectiva Hume sostiene la continuidad entre el plano natural y el moral, la que amerita aplicar los mismos principios metodológicos a ambos. Podemos explicar de manera análoga el funcionamiento de lo natural y de lo moral, empleando en ambos ámbitos el mismo principio de asociación causal. Pero, además, es posible establecer una vinculación entre los dos planos por medio de la causalidad, como quedó ejemplificado en el caso de la interacción entre el cuerpo y la mente. Veamos con más detenimiento lo que ambas afirmaciones implican.

En primer lugar, Hume indica que la naturaleza ha instaurado la misma economía en el plano natural y en el mental, ratificando así la analogía en cuanto a su modo de funcionamiento:

⁹⁴ Vd. Pitson, A. *Hume's Philosophy of the Self*, p. 6.

Igual que la naturaleza ha proporcionado a los cuerpos ciertos apetitos e inclinaciones a los que modifica o hace aumentar o disminuir según la situación de los fluidos o los sólidos, de la misma manera ha procedido con la mente. Según que estemos poseídos de amor u odio, surge en la mente el deseo de felicidad o desgracia de la persona objeto de esas pasiones, y de la misma forma varía con cada variación de las pasiones opuestas (T 2.2.6, SB 268 [p. 559]).

Los principios análogos de funcionamiento no sólo se evidencian en el correlato entre lo físico y lo mental, sino también entre los fenómenos naturales y los sociales. Así, en uno de sus ensayos, Hume compara el equilibrio de la balanza comercial con la estabilidad del nivel del agua, ya que ambos operan con mecanismos de autorregulación:

de la misma manera que una cantidad de agua puede elevarse sobre el nivel del elemento que la rodea si esa agua no tiene comunicación alguna con éste, también en el caso del dinero, si se corta la comunicación [mediante] un obstáculo material o físico (pues las leyes por sí solas son ineficaces), puede producirse una gran desigualdad monetaria (ESY – BT 312-313 [p. 288]).

En el mismo ensayo, además, menciona que existe una “atracción moral que surge de los intereses y pasiones de los hombres y es igual de potente e infalible” que la “atracción física” (ESY – BT 313 [p. 289]). En este caso, la atracción no actúa a nivel de los contenidos mentales, como ocurre con la que Hume menciona al caracterizar la asociación de ideas (T 1.1.4, SB 12-13), sino que se vincula con la relación entre los motivos y acciones de los integrantes de distintos pueblos.

Otro principio tomado del ámbito natural que puede aplicarse por analogía al social es el de cohesión: “Debemos ciertamente admitir que la cohesión de las partes de la materia surge de principios naturales y necesarios (...) Y por similar razón tendremos que admitir que la sociedad humana se basa en principios similares,” ya que es posible observar una “inclinación universal” que lleva a los hombres a buscar la compañía de los demás (T 2.3.1, SB 401-402 [p. 600]). Así, la tendencia gregaria de los seres humanos puede equipararse explicativamente a la tendencia de las partículas de materia a permanecer unidas.

Estas y otras observaciones llevan a Hume a afirmar que existe la “misma uniformidad y regularidad” en “la mutua acción de los elementos y poderes de la naturaleza” que entre los motivos y acciones de los hombres, porque en ambos casos, “causas similares, siguen produciendo efectos similares” (T 2.3.1, SB 401 [p. 600]). Es posible constatar que tanto los fenómenos naturales como los mentales y sociales están regidos por principios estables (EHU 8.15). La constancia y regularidad en la relación entre causas y efectos, que se comprueba en ambos ámbitos por igual, es lo que determina al entendimiento a inferir la existencia de las unas a partir de los otros (T 2.3.1, SB 404, vd. EHU 8.16) y es lo que produce en “las disquisiciones morales una convicción tan

fuerte como en las naturales” (EPM 6.6 [p. 191]). Esta postura puede identificarse con lo que algunos autores han denominado como el “principio de la homogeneidad,” porque supone que la noción de causa debe entenderse del mismo modo al aplicarse a los eventos físicos y a los mentales.⁹⁵ En el caso de Hume, la causalidad, tanto en el plano natural como en el moral, no está constituida más que por la observación de una conjunción constante entre tipos de objetos y una determinación mental a pasar de uno a otro. Ni siquiera la teoría de gravedad de Newton puede ofrecer un apoyo diferente a la idea de fuerza o poder causal en el ámbito natural (EHU 7.25n).⁹⁶ Por ende, no hay nada que indique que la causalidad no deba entenderse en los mismos términos en ambos casos, en tanto lo natural y lo moral pertenecen al dominio de las cuestiones de hecho.⁹⁷ Todas las cuestiones de hecho tienen la misma estructura causal, no hay prioridad de las causas físicas por sobre las morales, ni a la inversa, porque “no hay sino un solo tipo de causa” y “la distinción corriente entre necesidad *moral* y *física* no tiene fundamento alguno en la naturaleza” (T 1.3.14, SB 171 [p. 299], las cursivas son del autor).

Este principio no es inherente sólo a los razonamientos filosóficos, sino que opera tácita y prerreflexivamente en el intercambio cotidiano entre los hombres. Nuestra interacción con los demás se basa en las expectativas que se generan a partir de lo que hemos constatado que ha tenido lugar en los casos pasados. Así, los hombres “toman las pautas de su conducta de la experiencia pasada, como ocurre con sus razonamientos sobre objetos externos, y creen firmemente que los hombres, igual que los elementos, han de seguir actuando tal como siempre los han conocido” (EHU 8.17 [113]). De esta manera es posible notar que en nuestro comportamiento y pensamiento prerreflexivo no establecemos diferencias en cuanto al modo de tratar con y proceder ante los fenómenos naturales y sociales, sino que subyace en ambos casos un mismo tipo de razonamiento y un consecuente modo de actuar frente a ambos. Como la filosofía, a los ojos de Hume, no consiste más que en reflexiones sistematizadas y corregidas acerca de la vida

⁹⁵ Vd. Crane, Tim. “Mental Causation.” *Proceedings of the Aristotelian Society* Supplementary Volumes, vol. 69 (1995): 211-253. Crane sostiene que lo que pone de manifiesto el “principio de la homogeneidad” es que lo que es de índole “mental” o “física” son los términos relacionados, no la relación causal en sí (p. 219). Vd. también Pitson, A. *Hume’s Philosophy of the Self*, p. 58 y Robison, Wade. “Hume and the Experimental Method of Reasoning.” *Southwest Philosophy Review* vol. 10, N° 1 (1994): 29-37.

⁹⁶ En la nota al pie, Hume afirma que “cuando hablamos de gravedad, nos referimos a ciertos efectos sin comprender el poder activo (...) aquel gran filósofo [Newton] recurrió a un líquido etéreo activo para explicar la atracción universal, aunque fue tan cauto y modesto como para admitir que se trataba de una mera hipótesis, a favor de la cual no se podía insistir sin más experimentos” (EHU 7.25n [pp. 97-98]).

⁹⁷ Vd. Schliesser, Eric. “Hume’s Attack on Newton’s Philosophy.” *Enlightenment and Dissent* N° 25 (2009): 167-203, esp. pp. 193-195. Schliesser sostiene que esto prueba que Hume no es un reduccionista, es decir que no reduce la causalidad moral a la causalidad física entendida en términos mecanicistas.

cotidiana (EHU 12.25),⁹⁸ podemos entender también que la aplicación del método experimental al ámbito moral, en realidad, no es más que un modo en que se concreta esta concepción general de la filosofía humeana, ya que al hacerlo no está sino refinando un procedimiento habitual que la gente lleva a cabo en el transcurso de su vida. En este sentido, podemos afirmar que la unidad ontológica que Hume plantea para las cuestiones naturales y morales es asumida prerreflexivamente por todos nosotros al adoptar una actitud vulgar y subyace al modo en que nos comportamos en nuestra vida cotidiana.

Así, lo que constituye el fundamento mismo de la filosofía moral es la regularidad, a la que damos por sentada en nuestra interacción diaria y que en el ámbito filosófico establecemos sistemáticamente por medio de la experiencia y la observación.⁹⁹

¿Cómo podría ser la *Política* una ciencia, si las leyes y formas de gobierno no tuvieran un influjo uniforme sobre la sociedad? ¿Dónde estaría el fundamento de la *Moral* si cada carácter no tuviese poder seguro y determinante de producir ciertos sentimientos, y si estos sentimientos no ejercieran un influjo constante sobre nuestras acciones? ¿Y con qué pretensiones podríamos *criticar* a un poeta o literato si no podemos dictaminar la naturalidad o no naturalidad de conducta o sentimientos de sus personajes en esos tipos humanos y en esas circunstancias? (EHU 8.18 [p. 114]). Las cursivas son del autor.

En definitiva, para que haya ciencia, debe ser posible establecer regularidades. Esto es lo que permite construir explicaciones generales a partir de hechos particulares, explicaciones que luego pueden aplicarse a nuevos fenómenos singulares, lo que se convirtió en un procedimiento inherente a la filosofía natural al menos a partir de Newton, como veremos más adelante. Este modo de proceder es el que debe situarse en la base de la filosofía moral, porque en ella también es posible constatar regularidades, las que ameritan el mismo tratamiento preciso y metódico que las establecidas en la filosofía natural. Hume lo sostiene claramente en la conclusión de *Una disertación sobre las pasiones*:

Es suficiente para mis propósitos si he demostrado que, en la producción y conducta de las pasiones, hay un cierto mecanismo regular, que es susceptible de una disquisición exacta, igual que las leyes de la dinámica, óptica, hidrostática o de cualquier parte de la filosofía natural (OP 1. 181 [p. 153]).

En segundo lugar, Hume no sólo afirma que es posible comprender mediante el mismo principio causal lo que sucede en el plano físico y el moral, sino que la causalidad atraviesa y vincula a ambos. Es decir que además de un paralelismo, hay una interconexión entre los fenómenos físicos y los morales, lo que a su vez ratifica la

⁹⁸ Vd. V.7.

⁹⁹ Graciela De Pierris hace notar que a pesar de que, desde un punto de vista escéptico, Hume sostiene que el principio de uniformidad de la naturaleza no está justificado ni *a priori* ni inductivamente, lo considera como la mejor explicación posible y como la perspectiva que se adopta tanto en la vida cotidiana como en el ámbito científico. Vd. "Locke and Hume on Scientific Methodology," p. 311.

homogeneidad del principio causal en el ámbito de las cuestiones de hecho. Así, sostiene que la evidencia natural y moral se “cementan” entre sí, y respecto de ellas “nos formamos una sola cadena de argumentos”, por lo que “no podemos sentir ya reparo alguno en admitir que ambas son de la misma naturaleza y se derivan de los mismos principios” (T 2.3.1, SB 406 [p. 605]; vd. EHU 8.19). Es perfectamente posible construir cadenas causales compuestas por eventos naturales y acciones voluntarias, ya que la mente no siente diferencia al pasar de unos a otros (T 2.3.1, SB 407 [606]; vd. EHU 8.19), porque ambos pertenecen al espectro de las cuestiones de hecho.

En síntesis, Hume busca enfatizar que lo que ocurre en el ámbito natural y el moral debe abordarse epistémicamente de la misma manera: comenzar por la observación y la experimentación (con ciertas restricciones a ésta última en el ámbito moral, tal como hemos visto en los capítulos cuatro y cinco),¹⁰⁰ para así establecer casos, los que luego se organizan en colecciones. En base a la semejanza y regularidad de los casos, podrán formularse generalizaciones que luego se aplicarán a nuevos casos semejantes. La adopción del método experimental se debe a que Hume ubica a los fenómenos morales en el mismo ámbito que los físicos, que es el de las cuestiones de hecho. En ese ámbito no rige el principio de no contradicción, que es imprescindible para emplear métodos de tipo teórico, ya que no puede afirmarse nada *a priori* de una cuestión de hecho porque lo contrario es perfectamente posible.

VI. 4. 3. La reducción explicativa

Pasemos ahora a revisar el segundo de los principios que habilitan a la aplicación del método experimental a los ambos ámbitos natural y moral, que consiste en el empleo de la misma metodología de razonamiento para procesar los datos empíricos, que ha recibido el nombre de “reducción explicativa.” Demeter sostiene que a la hora de comprender en qué consiste el método experimental de Hume, debemos tener en cuenta que, en el subtítulo del *Tratado*, Hume habla de un “método experimental de razonamiento.” Con esto, quiere enfatizar que lo que es experimental no es tanto el modo en que Hume produce los datos empíricos como la manera en que procesa esos datos.¹⁰¹ Si bien puede ser cuestionable la primera afirmación, veamos en qué consiste ese método de procesamiento de los casos observados para posteriormente discutir, en

¹⁰⁰ Vd. IV. 1. 1 y V. 2.

¹⁰¹ Demeter, T. “Hume’s Experimental Method,” pp. 578, 582.

el próximo apartado, si la recolección de datos puede considerarse propiamente experimental o no.

En la primera *Investigación*, Hume sostiene que el filósofo moral trata a los fenómenos sociales, tales como guerras, revoluciones e intrigas, de la misma manera que el filósofo natural trata a las plantas, minerales y demás elementos que constituyen su objeto de estudio. ¿Cuál es ese tratamiento? Según Hume lo menciona en ese mismo pasaje, se trata de fijar principios generales a partir de “colecciones de [experimentos]” (EHU 8.7 [p. 108]). Este método ha recibido el nombre de “reducción explicativa,” y se asocia con el del análisis y la síntesis.¹⁰² Como acabamos de bosquejar sobre el final del apartado anterior, el método consiste básicamente en partir desde un conjunto de casos observados que se comparan entre sí para encontrar analogías entre ellos, las que se adscriben a causas semejantes. Así se obtienen generalizaciones, que nuevamente se comparan y agrupan en base a su semejanza, para extraer principios legaliformes de mayor generalidad. El propósito consiste en obtener la menor cantidad de principios que posean la mayor capacidad explicativa posible. Una vez establecidos esos principios, se los aplica a nuevos fenómenos que se estiman semejantes a los casos sobre los que se establecieron dichos principios, para explicarlos.

Al aplicar este método al ámbito moral, Hume establece ciertos principios de la naturaleza humana tales como la simpatía o el sentido moral, junto con ciertos modos típicos de operar de la imaginación, como el principio de la galera, los principios de asociación regulares e irregulares, o los modos de razonamiento probable y demostrativo. Así, reduce explicativamente una variedad de fenómenos observados y observables en los acontecimientos históricos, la interacción social cotidiana y la reflexión individual a principios regulares subyacentes, de la misma manera en que, en la filosofía natural, los diversos fenómenos de la naturaleza se explican por medio de principios que se infieren a partir de la experiencia, o pueden confirmarse por medio de ella:

Elasticidad, gravedad, cohesión de partes y comunicación del movimiento mediante el impulso: éstas son probablemente las causas y principios últimos que podremos llegar a descubrir en la naturaleza. Y nos podemos llegar a considerar suficientemente afortunados, si somos capaces, mediante la investigación metódica y el razonamiento, de remitir [*trace up*] los fenómenos [particulares] hasta estos principios generales o aproximarnos a ellos. La más perfecta filosofía de corte natural sólo despeja un poco nuestra ignorancia. [De la misma manera], quizás la más perfecta filosofía de nivel moral o metafísico [sirva sólo para descubrir] proporciones mayores de ella. De esta manera la constatación de la ceguera y

¹⁰² Vd. Hazony, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences,” pp. 161-167; Demeter, T. “Hume’s Experimental Method,” pp. 584-587 y Demeter, T. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy,” pp. 180-189.

debilidad humanas es el resultado de toda filosofía, y nos encontramos con ellas a cada paso, a pesar de nuestros esfuerzos por eludirlas o evitarlas (EHU 4.12 [p. 53]).

Podemos encontrar a lo largo de la obra de Hume reiteradas alusiones a esta metodología de razonamiento, algunas de las cuales han aparecido en pasajes que hemos citado más arriba (vd. EPM 1.10; HE 2.12, 3-4).¹⁰³ Tal vez una de las más claras sea ésta:

Si, al examinar varios fenómenos, descubrimos que se resuelven en un solo principio y podemos conducir este principio hasta otro, llegaremos al final a esos pocos y simples principios de los que los demás dependen. Y aunque nunca podamos llegar a los últimos principios, es una satisfacción ir tan lejos como nos permiten nuestras facultades (ABST, SB 646 [p 117]).

En este pasaje queda claramente explicitada la primera parte del método, es decir el camino del análisis. Al mismo tiempo, tanto aquí como en el fragmento anterior, se pone de manifiesto la máxima metodológica de la que hablamos al comienzo de este capítulo: los principios sólo han de ser formulados hasta donde pueden llegar nuestras facultades cognoscitivas, ya que las últimas cualidades originarias tanto de la naturaleza en general, como de la naturaleza humana en particular, nos son inaccesibles (T Intro, SB xvii; vd. EPM 5.17 n19) y cualquier afirmación al respecto caería en el terreno de las hipótesis injustificables. Luego de formulados dichos principios generales, se recorre el camino de la síntesis:

Con esta guía nos elevamos al conocimiento de las inclinaciones y motivaciones de los hombres, partiendo de sus actos, expresiones o incluso gestos; [y de nuevo] descendemos a la interpretación de sus actos a partir de sus motivaciones e inclinaciones (EHU 8.9 [p.109]).¹⁰⁴

Por supuesto que, como hace notar Demeter, los principios explicativos tienen un carácter tentativo y provisorio, es decir que contienen un grado inevitable de incerteza y falibilidad, en tanto se trata de generalizaciones inductivas y no de axiomas.¹⁰⁵ No obstante, estas son las características del conocimiento que podemos obtener en el ámbito de las cuestiones de hecho, donde lo contrario a cualquier caso observado es posible. Por lo tanto, ningún principio es inmune a la aparición de contraejemplos. Sin embargo, como vimos más arriba, la regularidad que se observa tanto en los fenómenos naturales como en los morales es lo que garantiza la posibilidad del establecimiento de dichos principios.

¹⁰³ Encontramos otras alusiones a este método de razonamiento en T 2.1.4, SB 282; 2.3.9, SB 441; ESY – OC, 254; EHU 1.15; EPM 1.10.

¹⁰⁴ En este caso, la alusión de Hume al camino de la síntesis se refiere a cuestiones morales porque en ese momento está hablando de dichos temas, pero queda claro que este camino se aplica también a las cuestiones naturales, ya que, como hemos visto recién, el filósofo moral trata a los hechos humanos de la misma manera que el filósofo natural trata a los fenómenos de la naturaleza.

¹⁰⁵ Vd. Demeter, T. “Hume’s Experimental Method,” p. 586.

Hume sostiene que el método que hemos denominado “reducción explicativa” es un índice de la “filosofía genuina” [*true philosophy*] que irrumpe de la mano del nuevo método experimental, en tanto “los antiguos” idearon sistemas extremadamente complicados que “por último tuvieron que dejar paso a algo más simple y natural” (T 2.1.3, SB 282 [p. 453]). La multiplicación de las causas o la asignación de una causa diferente para cada fenómeno singular es un indicio de que por un lado, no se pueden distinguir las causas de los fenómenos concomitantes, y por otro, de que no pueden reconocerse causas o principios comunes detrás de efectos aparentemente divergentes:

[Encontramos en el curso de la naturaleza] que, aún cuando los efectos sean muchos, los principios de que se derivan no son por lo común sino pocos y simples; el que un naturalista necesite de una cualidad¹⁰⁶ diferente para explicar cada operación diferente es muestra de que se trata de un inexperto en su ciencia. ¿Cuánto más no será esto verdad con respecto a la mente humana, que, precisamente por ser algo tan limitado [*so confin'd a subject*], tiene que ser considerada incapaz de contener un cúmulo tan monstruoso de principios como serían necesarios para excitar las pasiones de orgullo y humildad, si cada causa distinta tuviera que adaptarse a la pasión por un grupo distinto de principios? (T 2.1.3, SB 282 [p. 452-453]).

Así, un sistema explicativo intrincado y engorroso es síntoma de error y falsedad, de falta de experiencia “práctica” o incluso de pereza intelectual, ya que, como vimos en capítulos anteriores,¹⁰⁷ se requiere de una “actividad mental intensa” tanto para identificar aquello que cuenta como “caso,” como para compararlo con otros, establecer semejanzas y desemejanzas, y deslindar los aspectos relevantes de los accesorios, todo lo cual es clave para subsumir un conjunto de casos bajo un principio general.

Por otra parte, vale la pena aclarar que, en nuestra interpretación, la reducción explicativa que efectúa Hume no supone en última instancia una reducción de todos los fenómenos, tanto físicos como morales, a elementos mentales, como propone Yoram Hazony.¹⁰⁸ Por el contrario, tal como hemos visto en los pasajes citados más arriba (EHU 4.12; 8.7; T 2.1.3, SB 282), Hume plantea que la reducción explicativa en el plano moral se lleva a cabo de manera análoga a la del plano natural, sin pretender en ningún momento hacer una reducción última de los principios físicos a los mentales.

Tal vez el producto más acabado de la reducción explicativa sean las ocho “reglas para juzgar [acerca] de causas y efectos” que Hume establece en la sección XV de la tercera parte del Libro I del *Tratado*. Estas reglas se aplican tanto a cuestiones morales como naturales, porque pretenden sistematizar en unos pocos principios la operación regular

¹⁰⁶ Norton y Norton, en sus “Annotations to the *Treatise*,” sugieren que, en este caso, por “cualidad” se entienda “principio explicativo.” Vd. T, p. 492.

¹⁰⁷ Vd. IV. 1. 1, IV. 2 y V. 3.

¹⁰⁸ Vd. Hazony, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences,” p. 140. En este sentido, coincidimos plenamente con Boehm. Vd. “Newton’s Science of Nature and Hume’s *Foundational Science of Man*.”

del principio causal, que es aquel por medio del cual damos cuenta de todo lo que sucede en el ámbito de las cuestiones de hecho.¹⁰⁹ Como él mismo lo afirma, estas reglas no son más que explicitaciones y ampliaciones de “los principios naturales de nuestro entendimiento” (T 1.3.15, SB 175 [p. 304]), es decir, de los principios naturales de asociación.

La primera regla establece que causa y efecto deben ser contiguos en espacio y tiempo (principio de contigüidad),¹¹⁰ la segunda, que la causa debe ser anterior al efecto (sucesión) y la tercera, que debe haber una unión constante entre ambas (conjunción constante). La cuarta regla se vincula con la regularidad que se plantea como inherente al ámbito de las cuestiones de hecho, sobre la que se funda la posibilidad misma de establecer generalizaciones y principios en este ámbito, ya que establece que a iguales causas, cabe esperar iguales efectos, y a la inversa, los mismos efectos surgen siempre de las mismas causas. Las reglas restantes son especificaciones de la cuarta regla, al plantear la importancia de deslindar causas y efectos de circunstancias concomitantes y/o accesorias. En la quinta regla se afirma que, cuando varios objetos diferentes producen el mismo efecto, debe ser por medio de alguna cualidad común a ellos que es necesario descubrir. Lo mismo sucede a la inversa: cuando efectos diferentes se siguen de objetos semejantes, debe haber alguna cualidad divergente en las causas que explique esa diferencia, según la sexta regla. La séptima regla habla de efectos compuestos que se derivan, a su vez, de efectos diferentes surgidos de las diversas partes de la causa. En este caso se pone de relieve la importancia de distinguir qué efecto se sigue de cada parte de la causa. Finalmente, la octava regla habla de la producción de efectos a partir de causas concomitantes, donde resulta relevante discernir cuáles de las circunstancias presentes en un determinado estado de cosas determinan la producción de un determinado efecto y cuáles no.

VI. 4. 4. La centralidad de los hechos

Llegamos así al tercer principio metodológico inherente a los ámbitos natural y moral, que se vincula con la centralidad conferida a los hechos que se establecen a partir de la observación filosófica. Como señalamos al comienzo del apartado anterior, Demeter

¹⁰⁹ Encontramos algunos ejemplos de la aplicación de estas reglas en T 1.3.12, SB 136; 2.1.3, SB 282; 3.3.1, SB 578; 3.3.1, SB 580.

¹¹⁰ Recordemos que más adelante Hume elimina el requisito de la contigüidad espacial, y posteriormente, en la primera *Investigación*, suprime a la contigüidad como componente de la relación causal (no así como principio de asociación mental). Esto no resulta contradictorio con la formulación de las reglas, ya que recordamos que no se plantean como axiomas, sino que surgen a partir de la experiencia.

sostiene que lo propiamente experimental en la filosofía de Hume es el método de razonamiento antes que el modo de recolección de los datos empíricos. A criterio de este autor, “si el método de Hume para estudiar la naturaleza humana se apoyara sólo en la observación, sería difícil ver cómo podría merecer el rótulo de ‘experimental’.”¹¹¹ Esto nos pone frente al desafío de establecer si aquello que hemos definido en el capítulo cinco como observación filosófica puede calificar o no como una herramienta legítimamente inherente al método experimental.

En primer lugar, queremos recordar los dichos de Shapin que hemos parafraseado en el capítulo dos, quien considera que es difícil afirmar que en el siglo XVII existiera una única entidad coherente que pueda denominarse “método científico.” Sí es posible reconstruir una serie de prácticas culturales que se proponían comprender, explicar y controlar el mundo natural, las que en muchos casos tenían ciertos puntos en común y también importantes divergencias.¹¹² Esto hace difícil aceptar sin más la afirmación de Demeter, en tanto si bien hemos constatado en diversas oportunidades que Hume destaca como una “desventaja” el hecho de que el ámbito de la filosofía moral no sea posible realizar experimentos en el sentido estricto del término –es decir, como hechos producidos deliberadamente–,¹¹³ no obstante cabe señalar que otras disciplinas tampoco pueden hacer uso de la experimentación y no por ello son excluidas de la filosofía experimental. El caso más evidente es el de la astronomía, disciplina donde resulta imposible forjar experimentos, aunque sí pueden llevarse a cabo observaciones puntuales y registrarlas sistemáticamente, conforme a lo requerido en el marco del experimentalismo.

Por otra parte, tampoco existe un acuerdo acerca de cuál es el significado de la noción de “experimento” en los siglos XVII y XVIII. Como hemos dejado asentado en el capítulo uno,¹¹⁴ sobre todo en el siglo XVII aún coexistía un sentido más ligado a la tradición aristotélico-escolástica de registro de lo que sucede en el curso habitual de la naturaleza, con el de la producción de un hecho puntual que tiene lugar en un momento y lugar determinados, y supone la intervención del hombre para alterar ese curso regular.¹¹⁵ De hecho, hemos dejado constancia también que la noción baconiana de

¹¹¹ Demeter, T. “Hume’s Experimental Method,” p. 579. La traducción es nuestra.

¹¹² Vd. II.1.

¹¹³ Vd. IV. 1. 1 y V. 2.

¹¹⁴ Vd. I. 1. 2.

¹¹⁵ Por otro lado, Peter Dear agrega también que al menos hasta entrado el siglo XVI, el término *experimentum* se usaba para designar un tipo de recetas médicas en las que la prescripción del

“experimento” incluye a ambos -observación y provocación artificial-, aunque resalta como característica definitoria que se trata de hechos puntuales buscados deliberada y metódicamente por el investigador y establecidos de manera confiable, antes que enunciados generales basados en lo que supuestamente todos pueden observar respecto del curso natural.¹¹⁶

Finalmente, podemos recordar que en el proyecto de construcción de historias naturales de la Royal Society estaban comprendidos tanto el ámbito natural, que abarcaba las obras de Dios; como el moral, que incluía fenómenos humanos, tales como costumbres, formas de gobierno e intercambio, e incluso, aspectos de fisiología y medicina. Todo objeto natural, ocurrencia o resultado experimental podía ser considerado como una cuestión de hecho y, por lo tanto, incluido como parte de una historia natural.¹¹⁷ Como señalamos más arriba, en consonancia con estos lineamientos, diversos filósofos morales se abocaron al estudio de los fenómenos mentales y sociales valiéndose tanto de la construcción de historias naturales como de la inducción, ya que concebían que existía una unión estrecha entre lo natural y lo moral.¹¹⁸

Este breve recordatorio nos muestra, por un lado, que no es posible sostener una definición única de experimentalismo. Por otro, que el método experimental no plantea como condición excluyente a la experimentación en sentido estricto. Finalmente, que tampoco se ocupa de manera primordial de cuestiones naturales, sino que se encuentra abierto, desde sus comienzos, a la incorporación de cuestiones humanas y sociales. Por lo tanto, consideramos que para pensar en las características relevantes del método experimental se debe poner el acento, antes que en el experimentalismo en sentido estricto, en el establecimiento confiable de hechos particulares por medio de la experiencia respetando un método específico; hechos que constituyen los elementos clave para la producción de conocimiento, tal como afirmamos en el capítulo dos. Además, mostramos en esa oportunidad que la noción misma de hecho no es originaria de la filosofía natural sino que proviene de la tradición legal, y que su significado inicialmente se liga al establecimiento de acciones o eventos humanos cuya ocurrencia debe probarse por medio de testimonios y documentos.¹¹⁹

medicamento estaba avalada por la experiencia del médico que lo indicaba. Vd. “The Meaning of Experience,” pp. 114-115.

¹¹⁶ Vd. II. 1. 1.

¹¹⁷ Vd. Shapiro, B. *A Culture of Fact*, p. 114.

¹¹⁸ Vd. Wood, P. “The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment,” pp. 95, 114-115.

¹¹⁹ Vd. II. 2.

Lo importante para ubicar a un filósofo dentro del marco experimentalista es entonces que las explicaciones que ofrezca sobre los fenómenos que estudia –sean éstos naturales o morales- no apelen ni a suposiciones acerca de poderes o cualidades ocultas ni a una deducción lógica a partir de principios axiomáticos, es decir, a métodos puramente especulativos, como así tampoco que recurra únicamente a las opiniones de autoridades, sino a hechos concretos que sean constatables mediante la experiencia, lo que implica la puesta en práctica de la observación filosófica y/o la experimentación, según las posibilidades del caso. Siguiendo esta línea, como hemos visto, Hume sostiene que los hechos tienen un carácter incontrovertido (vd. DNR 10.199) y son lo opuesto a una suposición arbitraria o “hipótesis abstrusa que nunca puede hacerse inteligible, ni cuadrar con ningún caso o ejemplo particular” (EPM App 1.10 [p. 258]).

Por este motivo, nos parece adecuada la definición propuesta por Buckle, para quien los experimentos en el marco de la filosofía humeana deben entenderse como observaciones cuyo carácter experimental consiste en el hecho de que son relevantes y lo suficientemente precisas como para fundamentar y/o probar enunciados generales sobre aquello que es objeto de investigación. Es el lector quien debe juzgar si cumplen con esa función o no, lo que implica la posibilidad de que otros verifiquen lo que se afirma.¹²⁰ Por supuesto que esto no supone plantear que la experiencia sea transparente y nos permita acceder a las cualidades últimas de los objetos de conocimiento, sean éstas físicas o mentales, sino que nos proporciona un tipo de conocimiento imperfecto y limitado, pero comunicable.¹²¹ Sólo cabe agregar a la definición de Buckle que, tal como propusimos en el capítulo anterior, la noción humeana de experimento no sólo comprende observaciones directas, sino también testimonios de terceros, ejemplos tomados de la vida cotidiana, experimentos “psicológicos” propuestos por el mismo Hume, y también hechos históricos debidamente establecidos.¹²² Sea cual fuere la índole de los experimentos o casos, se consideran como tales por su carácter de eventos que desempeñan un papel epistémico relevante.

Uno de los aspectos decisivos que ubican a Hume en línea con el experimentalismo es que pone de relieve la centralidad de los hechos, a los que entiende, en consonancia con el nuevo tipo de filosofía, como eventos particulares que ocurrieron en un momento y

¹²⁰ Vd. Buckle, *S. Hume's Enlightenment Tract*, pp. 82-83.

¹²¹ Buckle se refiere a esta limitación como la “interpretación escéptica de la experiencia,” y lo señala como uno de los aspectos que marcan la influencia de Newton en Hume. Vd. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 86.

¹²² Vd. V. 2.

lugar determinados, y que se establecen por medio de la experiencia: “Con respecto a la *experiencia* pasada, sólo puede aceptarse que da información *directa* y *cierta* de [aquellos] objetos de conocimiento [precisos], y de aquel [preciso] período de tiempo abarcado por su acto de conocimiento [*cognizance*]” (EHU 4.16 [p. 56], la cursiva es del autor). Luego lo ratifica de esta manera: “Sólo después de un largo [curso] de [experimentos] [*experiments*] uniformes de un tipo, alcanzamos seguridad y confianza firme con respecto a un acontecimiento [*event*] particular” (EHU 4.20 [p. 59]). Más allá de que esos hechos hayan sido establecidos como resultado de la producción artificial [*contriving*] o la recolección [*gleaning up*], lo importante es el rol central que, para Hume, la experiencia ocupa en este proceso, que es la misma que le conceden los experimentalistas. En este sentido, comparte con ellos el considerarla como una “autoridad” (T Intro 10, SB xviii; EHU 4.20) equivalente o incluso superior a la de las obras de los grandes filósofos. Los hechos establecidos mediante la experiencia tienen la última palabra en las investigaciones acerca de la filosofía natural, como así también en las que se llevan a cabo en la ética, la política y la historia. Así, en el ensayo “De la independencia del parlamento,” Hume afirma que la experiencia justifica una opinión con el mismo estatus que la autoridad de los filósofos y políticos: “En esta opinión me avalan [*I am justified*] la experiencia y la autoridad de todos los filósofos y políticos, antiguos y modernos” (ESY – IP, 43 [p. 75]), e incluso, sostiene más adelante que la experiencia puede desmentir lo que postularon Cicerón o Tácito (ESY – IP, 44 [p. 75]). De la misma manera, en *Investigación sobre los principios de la moral*, considera que la cuestión de si la aprobación moral tiene el mismo origen que la aprobación basada en el interés por uno mismo y depende de él, no puede dirimirse a partir de opiniones autorizadas, sino de la experiencia: “no se trata de un asunto que ha de ser decidido por autoridad y, evidentemente, la voz de la naturaleza y de la experiencia parece oponerse a la teoría egoísta” (EPM 5.6 [p. 166]).

Por supuesto que el establecimiento de un hecho no en todos los casos resulta una tarea sencilla, aunque siempre que sea posible hacerlo con un grado de seguridad tolerable, deben tener primacía y no entremezclarse con conjeturas o suposiciones (ESY – PA, 381). Contrariamente a lo que podría pensarse, esta dificultad no es privativa de los hechos históricos, los que, por estar más alejados en el tiempo, pueden plantear la dificultad del acceso a las fuentes, o bien despertar dudas respecto de su confiabilidad, sino que Hume deja en claro que afecta también a los hechos actuales:

Cabe decir, sin embargo, que no puede razonarse contra los hechos. Si resultara que el mundo era más populoso que en la actualidad, podríamos convencernos de que nuestras conjeturas son falsas y de que hemos pasado por alto alguna circunstancia material al hacer la comparación. Estoy dispuesto a conceder que todos los razonamientos que anteceden son nimios o, cuando menos, pequeñas escaramuzas dialécticas y frívolos debates que no resultan decisivos. Pero, por desgracia, el combate principal, en el que compararíamos los hechos, no puede ser más decisivo. Los hechos que nos transmiten los autores antiguos son tan inciertos o tan imperfectos que no nos aportan nada positivo sobre esta cuestión. ¿Cómo podría ser de otro modo? Incluso los hechos que podemos oponerles, al calcular la población de los Estados modernos, distan de ser ciertos o completos. Muchas de las bases de cálculo de las que se sirven autores célebres son poco mejores que las del emperador Heliogábalo, que hizo una estimación de las enormes dimensiones de Roma a partir de las diez mil libras de telas de araña que había encontrado en la ciudad (ESY – PA, 421 [p. 373]).

Lo que se desprende de este pasaje es que, ya sea que se trate de un hecho del pasado o de uno actual, resulta fundamental, para determinar su confiabilidad, el método mediante el cual recolectemos y evaluemos la evidencia en base a la cual puede establecerse. El problema que destaca Hume en el fragmento pasa no sólo por la incompletud de los datos, sino también por la imperfección y falta de rigurosidad de los procedimientos empleados para recogerlos. Esto puede ser justificable en la Antigüedad, pero no lo es en el caso de los Estados modernos. Justamente, este tipo de dificultades es lo que busca subsanarse por medio del método experimental. Un hecho sólo es relevante epistémicamente si es resultado de la aplicación de una metodología rigurosa que da por resultado lo que hemos denominado en el capítulo anterior como experiencia filosófica.¹²³

Esta metodología puede aplicarse lícitamente no sólo en el ámbito natural, sino que, como vimos, es perfectamente transpolable al moral, lo que también pone de manifiesto que Hume piensa que la experiencia, estructuralmente, es la misma en ambos casos, tal como queda expresado en la posibilidad de combinar elementos naturales y morales en una misma cadena causal. Es decir que aquello que se entiende por experiencia en el ámbito natural no difiere epistémicamente de lo que se entiende por ella en el ámbito moral. Por lo tanto, ya sea en lo natural como en lo moral, se trata de casos particulares observados –directa o indirectamente– que, en función de su grado de similitud y reiteración a lo largo del tiempo, pueden servir como fundamento de o justificación a enunciados de carácter general.

¹²³ Vd. V. 3.

VI. 5. Los alcances y límites de la influencia de Newton

Hasta aquí hemos notado que Hume retoma ciertos aspectos inherentes al método experimental que tienen que ver, en primer lugar, con el carácter fundante que se le otorga a los hechos en la producción del conocimiento, hechos que son entendidos como casos particulares establecidos mediante el respeto riguroso de un método. En segundo lugar, la frecuencia y similitud de los casos permite formular principios explicativos de los fenómenos observados u observables a partir de la presuposición de su ocurrencia regular. Esos principios tienen un carácter inductivo y empírico, es decir que se establecen a partir de lo que nos es accesible mediante la experimentación o la observación. En tercer lugar, dicha limitación elimina la posibilidad de plantear hipótesis o suposiciones de carácter especulativo acerca de las causas últimas o cualidades originarias de los fenómenos, por lo que aquel conocimiento que no puede alcanzarse mediante la observación y la experimentación, tampoco puede suplirse por la vía especulativa. En cuarto lugar, la metodología mediante la cual se sistematiza la información obtenida a partir de la experiencia consiste en la reducción de la diversidad de fenómenos particulares a enunciados de carácter cada vez más general hasta lograr explicar dicha diversidad mediante la menor cantidad de principios posible, lo que luego permitirá explicar nuevos fenómenos que se estimen semejantes. Finalmente, esta metodología es válida tanto para el ámbito natural como para el moral, dado que los dos caen bajo la categoría de las cuestiones de hecho y están regidos por una lógica causal que opera transversalmente en y entre ambos.

Diversos autores consideran que todos, o al menos la mayoría de estos aspectos han sido heredados por Hume directamente de la filosofía newtoniana o revelan la influencia de Newton en Hume. Es decir que manifiestan una filiación directa, no tanto con la incipiente tradición experimental en general, sino más bien con el newtonianismo en particular. Esto suele explicarse a partir de las supuestas intenciones de Hume de convertirse en el “Newton de las ciencias morales,” como mencionamos al comienzo de este capítulo. Si bien la cuestión de determinar el tipo, alcance y grado de incidencia que la filosofía newtoniana pudo tener sobre Hume es difícil de determinar y es objeto de una controversia que está vigente desde hace varias décadas,¹²⁴ nos interesa abordarla brevemente.

¹²⁴ Steffen Ducheyne ha definido esta cuestión acertadamente como “un misterio envuelto en un enigma.” Vd. “‘Newtonian’ Elements in Locke, Hume, and Reid, or: How Far Can One Stretch a Label?” *Enlightenment and Dissent* N° 25 (2009): 62-105, p.78. La traducción es nuestra. Por su parte, P. Casini

Como hemos dejado en claro ya, consideramos que Hume no busca identificarse con una figura en particular sino más bien insertarse en un nuevo modo de hacer filosofía. Por lo tanto, nuestras intenciones se vincularán con mostrar los puntos de contacto que efectivamente parecen existir entre Newton y Hume, pero apuntarán a señalar que esas coincidencias e influencia no agotan lo que Hume entiende como filosofía experimental, y que inclusive es posible encontrar dentro de su propuesta ciertas críticas a algunos aspectos del pensamiento newtoniano.

A la hora de evaluar en qué sentido Hume era un newtoniano, podemos sostener que leyó de primera mano al menos algunos pasajes de los *Principia* y de la *Óptica*,¹²⁵ aunque ciertamente no estaba interesado en explicar matemáticamente los principios operacionales de la mente, ni la relación entre los motivos y acciones de los hombres, o su interacción social. Por un lado, Hume considera que los razonamientos morales no pueden alcanzar la precisión de los de índole matemática, porque los términos morales tienen una ambigüedad que es imposible erradicar (vd. EHU 7.1).¹²⁶ Por otro lado, como hemos visto, sostiene que el razonamiento demostrativo es *a priori*, por lo tanto, es inherente al ámbito de las relaciones de ideas, mientras que las cuestiones de hecho sólo son susceptibles de razonamientos *a posteriori*, que son de carácter probable y por ende, no son matematizables.¹²⁷

Veamos, entonces, cuáles sí son los aspectos de su filosofía que lo acercan a la propuesta de Newton. En líneas generales, podemos afirmar que son los mismos que lo enmarcan dentro del experimentalismo. Uno de ellos pasa por la centralidad que se le confiere a la experiencia en las investigaciones acerca de las cuestiones de hecho. Toda suposición o razonamiento debe ser sometido, en última instancia, al “tribunal” de la

sostiene que “en los últimos cincuenta años, la relación Hume-Newton se ha convertido en una bola de nieve que crece a causa de la influencia combinada de la literatura especializada en ambos autores.” Vd. “Newton’s ‘Principia’ and the Philosophers of the Enlightenment.” *Notes and Records of the Royal Society of London* vol. 42 N° 1 (1988): 35-52, p. 45. La traducción es nuestra.

¹²⁵ Vd. Schliesser, Eric. “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism.” *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2007) disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton> [consultado el 15/7/16]. Si bien hay más alusiones que referencias directas a las obras de Newton, puede encontrarse una cita de los *Principia* en EPM 3.48 n14. Respecto de la *Óptica*, además de las alusiones al método del análisis y la síntesis, tal vez la referencia más directa sea a los experimentos que Newton realizó con prismas. Hume menciona estos experimentos para analogarlos con la interacción entre la esperanza y el miedo, con el fin de mostrar que en ambos casos, el fenómeno en cuestión puede explicarse a partir de la variación de la proporción entre dos elementos de una composición. Vd. T 2.3.9, SB 444; OP 1.125-126.

¹²⁶ Buckle considera que, por ese motivo, cualquier intento por importar y aplicar el rigor matemático al ámbito moral terminaría en el desastre. Vd. *Hume’s Enlightenment Tract*, p. 78.

¹²⁷ Según sostiene Demeter, la matemática para Hume es una herramienta que sirve para medir proporciones o magnitudes de causas y efectos, pero no es posible proceder *a priori* en base a principios matemáticos para tratar acerca de cuestiones de hecho. Vd. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy,” pp. 175-176.

experiencia, que es la que tiene la última palabra, inclusive, en el caso de Newton, por sobre la matemática.¹²⁸ Además, ambos comparten la premisa básica sobre la que se apoya la filosofía experimental, que consiste en afirmar que la experiencia no puede revelarnos las cualidades originales o los principios últimos de los fenómenos (vd. T 1. 2. 5, SB 64; 1.2.5 n12, SB 638). Sin embargo, lo cierto es que si bien Newton se limita al conocimiento de los principios o cualidades manifiestos de los fenómenos, no elimina de plano la posibilidad de acceder a las causas últimas de dichos principios, sino que alberga la esperanza de que esa “ignorancia” sea provisoria y se refiera al estado actual del conocimiento, lo que nos lleva a pensar que no necesariamente acuerda con Hume en la cuestión de dónde deben localizarse los límites del entendimiento humano.¹²⁹ Pero no deja de ser cierto que ambos comparten la idea de que aquello que obtenemos a partir de la experiencia, ya sea que esté definitivamente o provisoriamente limitado a los fenómenos, es el único conocimiento válido que podemos alcanzar en el ámbito de las cuestiones de hecho. En este sentido, buscan erradicar toda hipótesis o suposición que no sea susceptible de contrastación empírica (vd. T 3.3.1, SB 578; DNR 10.199-200; EPM App 1.10). El rechazo de las hipótesis de carácter netamente especulativo ha pasado a la historia como una de las características distintivas del método newtoniano,¹³⁰ pero Anstey llama la atención respecto de que esa máxima no inauguró un modo de hacer filosofía, sino que por el contrario, es una de las expresiones de la filosofía natural experimental. En ese marco, era habitual considerar que las hipótesis debían ser subsidiarias de la experiencia, en lugar de sostenerse con independencia de ella.¹³¹

Otro de los elementos que permiten establecer semejanzas entre Newton y Hume es el uso del método de la reducción explicativa. Si bien este método es característico de Newton, no es de su exclusiva autoría, sino que encuentra antecedentes al menos en

¹²⁸ Vd. Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*, pp. 77-78. Además, Boehm, M. “Newton's Science of Nature and Hume's Foundational Science of Man.”

¹²⁹ Por ejemplo, en la Cuestión 28 de la *Óptica*, Newton sostiene que “la principal tarea de la filosofía natural consiste en argumentar a partir de los fenómenos sin simular hipótesis, y deducir las causas de los efectos, hasta que lleguemos a la primera Causa.” Luego, en la Cuestión 31, afirma que “derivar dos o tres principios generales de movimiento a partir de los fenómenos, y luego decirnos cómo las propiedades y acciones de todas las cosas corpóreas que se siguen de esos principios manifiestos, sería un gran avance en la filosofía, aunque las causas de esos principios aún no sean descubiertas.” Vd. Newton, Isaac. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Basado en la cuarta edición de 1730. Nueva York, Dover, 1952, pp. 369; 401-402. Las traducciones son nuestras.

¹³⁰ Vd. Newton, I. *Opticks*, p. 404. Además, Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escotado. Madrid, Tecnos, 1995, p. 621.

¹³¹ Vd. Anstey, P. “Experimental versus Speculative Natural Philosophy,” pp. 224-225, 232, 234. Anstey señala que el término “hipótesis” tenía diversos sentidos en la época, sin embargo, un rasgo común a los experimentalistas era el considerarlas como subordinadas a la experiencia.

Boyle. Aunque ciertamente, Newton ofrece una formulación más refinada y contundente de él en la Cuestión 31 de la *Óptica*.¹³² Al momento de hablar de la reducción explicativa en Hume, citamos algunos pasajes donde se evidencia una gran similitud estructural entre el modo en que la presenta Newton y el suyo propio (T 2.1.3, SB 282; ABST, 646; EHU 4.12, 8.9; EPM 1.10; HE 2.12, 3-4),¹³³ lo que pone de manifiesto que este método y la consecuente influencia del pensamiento de Newton sobre Hume no sólo se hizo presente en el *Tratado*, sino que perduró a lo largo de sus distintas obras.

Hazoni sostiene que las famosas “Reglas para filosofar” que Newton incluyó en la segunda edición de los *Principia* deben considerarse como guías para llevar a cabo el método del análisis,¹³⁴ ya que hacen hincapié en la necesidad de explicar fenómenos diversos con la menor cantidad de causas posibles, y en dar cuenta de efectos similares por medio de las mismas causas. De la misma manera, hemos indicado que las ocho “Reglas para juzgar [acerca] de causas y efectos” formuladas por Hume constituyen una expresión acabada del mismo método. La serie de reglas que tanto Newton como Hume proponen para regir la tarea investigativa se ha señalado como otro punto en común que ha llevado a diversos autores a proponer una influencia marcada del autor de los *Principia* sobre el del *Tratado*.¹³⁵ Sin embargo, los paralelismos entre ambos conjuntos de reglas no son exactos. Donde podemos observar claras similitudes es entre la segunda regla de Newton, que afirma que “debemos asignar tanto como sea posible a los mismos efectos las mismas causas”¹³⁶ y la cuarta regla que formula Hume, la que,

¹³² Vd. Newton, I. *Opticks*, pp. 404-405. Quien hace la apreciación de que el método del análisis y las síntesis encuentra una expresión más acabada en Newton es Hazoni en “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences,” pp. 152-153.

¹³³ A estos pasajes puede añadirse también T Intro, SB xvii, que citamos en el capítulo anterior, y ESY – OC, 254.

¹³⁴ Hazoni, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences,” p. 157. Por su parte, Demeter señala algunas diferencias entre el método del análisis y la síntesis en los *Principia* respecto de la presentación que se hace en la *Óptica*. A su criterio, en la primera obra dicho método reviste un carácter axiomático y busca fenómenos que sean cuantificables, mientras que en la *Óptica* adopta un carácter analógico basado en la observación y la comparación, poniéndose el acento en elementos cualitativamente diferentes. Sin embargo, considera que la estructura del método es común en ambas obras. Vd. “Hume’s Experimental Method,” p. 590.

¹³⁵ Entre otros, Cassini, P. “Newton’s ‘Principia’ and the Philosophers of the Enlightenment,” Schliesser, E. “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism,” De Pierris, G. “Hume and Locke on Scientific Methodology,” Demeter, T. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy,” y Hazoni, Y. “Newtonian Explanatory Reduction and Hume’s System of the Sciences.” Si bien algunos autores consideran también que los principios de asociación naturales son una expresión en el ámbito moral del principio de gravedad que actúa en el natural, esta analogía presenta algunas dificultades que han sido señaladas, entre otros, por Owen, D. *Hume’s Reason*, pp. 78-79 y Demeter, T. “Enlarging the Bounds of Moral Philosophy,” pp. 177-178.

¹³⁶ Newton, I. *Principios matemáticos*, p. 461.

recordamos, reza que “la misma causa produce siempre el mismo efecto, y el mismo efecto no surge en ningún caso sino de la misma causa” (T 1.3.15, SB 173 [p. 302]). Esta regla, según queda claro a partir de los ejemplos que Newton ofrece y de los dichos explícitos de Hume (vd. T 1.3.15, SB 173), encuentra sustento en la regularidad y semejanza de los casos observados, como así también en la consecuente suposición de la regularidad o uniformidad del funcionamiento de la naturaleza. En la tercera de sus reglas, Newton sostiene que si existen ciertas cualidades que “resultan pertenecer a todos los cuerpos dentro del campo de nuestros experimentos, deben considerarse cualidades universales de cualesquiera tipo de cuerpos.”¹³⁷ En este caso, encontramos cierta vinculación con lo que Hume propone en las reglas quinta y sexta. En ellas, sostiene que cuando varios objetos diferentes producen el mismo efecto, esto se debe a una cualidad común a todos ellos, y a la inversa, cuando hay una diferencia en los efectos de objetos semejantes, debe haber algo en lo que sus causas difieran (T 1.3.15, SB 174). Sin embargo, Hume no le da a sus reglas el alcance universal que Newton le confiere a la suya, sino que pone un límite a la posibilidad de inferir nuevos efectos de causas que, en definitiva, sólo se conocen por sus efectos particulares. Por ese motivo, con más cautela, sostiene que “aquello que descubro que es verdad en algunos casos *supongo* que también lo es en todos” (T 2.1.5, SB 285 [p. 457], la cursiva es del autor). Si bien no existe un equivalente directo en las reglas de Hume con la cuarta regla de los *Principia*, puede decirse que comparte con Newton una actitud falibilista respecto del conocimiento. Newton afirma que en filosofía natural experimental debemos considerar a las proposiciones bien confirmadas como verdaderas (o casi) hasta que aparezcan desviaciones –casos contrarios o disímiles– que nos lleven a refinar dichas proposiciones o a rechazarlas por otras nuevas.¹³⁸ En síntesis, uno se compromete con la verdad de sus teorías hasta que se pruebe lo contrario.¹³⁹ Esta regla busca eliminar la posibilidad de que hipótesis rivales puedan refutar una teoría que se deriva inductivamente de cualidades manifiestas o fenómenos observados, indicando que sólo futuros fenómenos observables, y no meras suposiciones, pueden llevarnos a revisarla. En líneas generales, Hume adhiere al método inductivo de Newton,¹⁴⁰ sin embargo, al igual que notamos en la regla anterior, mantiene una actitud más precavida respecto del tipo de conocimiento que podemos alcanzar por esta vía. Si bien vincula la posibilidad

¹³⁷ Newton, I. *Principios matemáticos*, pp. 461-462.

¹³⁸ Vd. Newton, I. *Principios matemáticos*, p. 463.

¹³⁹ Vd. Schliesser, E. “Hume’s Attack on Newton’s Philosophy,” p. 188.

¹⁴⁰ Vd. De Pierris, G. “Hume and Locke on Scientific Methodology,” p. 299.

de establecer leyes universales con la uniformidad y constancia de los casos observados, no les confiere el estatus de “verdaderas,” sino que las denomina “pruebas” (T 1.3.11, SB 124; EHU 6 n10; 10.5) y les otorga el grado más alto en la escala del conocimiento probable, lo que deja abierta la posibilidad de una ulterior degradación a un tipo de probabilidad más baja en caso de presentarse excepciones.¹⁴¹

VI. 5. 1. Algunas discrepancias

Luego de esta revisión, podemos concluir que la principal influencia de la filosofía newtoniana en la obra de Hume se localiza en la adhesión a un método de producción de conocimiento, antes que en la adopción de sus teorías o la discusión de los detalles técnicos comprendidos en ellas.¹⁴² Como hemos intentado remarcar en nuestra exposición, Newton pertenece a una tradición experimentalista y no es su fundador; en ese sentido, muchos de sus postulados coinciden con o son expresiones más refinadas de principios que se sostenían en el marco del experimentalismo. Sin embargo, es indudable que introduce ciertos cambios revolucionarios que le confirieron una nueva impronta a ese modo de hacer filosofía.¹⁴³ Así es como el mismo Hume lo considera, también, tal como se deja traslucir en las alusiones que hace a su figura en la *Historia de Inglaterra*. Luego de relatar el origen de la Royal Society y de compararla con la Académie des Sciences francesa, menciona las figuras prominentes que surgieron en Inglaterra en el marco de este nuevo marco institucional: los matemáticos Wilkins, Wren y Wallis, el experto en observaciones microscópicas Hooke, y Sydenham, quien restauró la “verdadera medicina.” Pero además, “florecieron durante este período un Boyle y un Newton; hombres que, con pasos cautelosos y por lo tanto seguros, transitaron el único camino que conduce a la verdadera filosofía” (HE 6.71, 541). Como vemos, Hume mismo se encarga de insertar la figura de Newton dentro de su contexto de surgimiento, y al mismo tiempo, de darle un lugar destacado, en tanto constituye “el

¹⁴¹ Como vimos en el capítulo dos, la verdad de las leyes naturales estaba garantizada en los *Principia* por la unión del análisis matemático con los datos obtenidos mediante la observación y la experimentación (vd. II. 1. 2). En tanto Hume sostiene que no es posible introducir las matemáticas dentro del ámbito de las cuestiones de hecho, tampoco es posible alcanzar allí un conocimiento verdadero, sino tan sólo probable.

¹⁴² Vd. Ducheyne, S. “‘Newtonian’ elements in Locke, Hume, and Reid,” p. 91 y Schliesser, E. “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism.” Esto no excluye la posibilidad de que Hume adhiriera a algunas de las teorías formuladas por Newton, sino tan sólo que no se ocupó de desarrollar ese tema en su obra filosófica.

¹⁴³ Vd. I. 2 y II. 1. 2.

genio más grande y excepcional que haya surgido para el ornamento e instrucción de la especie” (HE 6.71, 542).

Sin embargo, existen algunos puntos en los que la propuesta de Hume resulta opuesta a ciertos postulados newtonianos. Básicamente, además de que no considera que las cuestiones de hecho sean pasibles de matematización, como hemos señalado anteriormente, los puntos conflictivos residen en la vinculación entre la filosofía natural y la moral; la aplicación del principio de causalidad y los alcances de la actitud escéptica. Respecto del primer tema, Newton plantea que la filosofía moral podrá ampliarse y mejorarse como consecuencia del perfeccionamiento de la filosofía natural, lo que se logrará en la medida en que pueda accederse al conocimiento de la Primera Causa.¹⁴⁴ Como hemos visto, la vinculación que Hume establece entre filosofía natural y moral es distinta: lo que garantiza el avance de la filosofía moral pasa, a su criterio, por la aplicación del mismo método que demostró ser exitoso en la filosofía natural, pero está lejos de residir en el acceso a la esencia y atributos de la Primera Causa, porque esa tarea es sencillamente imposible (vd. T 1.4.5, SB 248; EHU 11.12-13; DNR, Pamphilus to Hermippus.128, 5.168-169).

Esto nos lleva al segundo de los puntos conflictivos, que se vincula con la aplicación del principio causal. En líneas generales, la definición de causa que propone Hume se enmarca dentro de lo que Aristóteles denominó “causa eficiente,” lo que invalida otros tipos de causalidad propuestos y aplicados por Newton, como la simultánea o la final.¹⁴⁵ La causalidad simultánea da por tierra con el requisito de la sucesión temporal que es uno de los componentes de la relación causal para Hume, y el empleo de la causalidad final¹⁴⁶ transgrede los alcances del razonamiento causal, que se limita a establecer conexiones entre las percepciones, pero nunca puede entablar un vínculo entre ellas y la realidad extramental.¹⁴⁷ Newton adhiere al argumento del designio, que pretende elevarse del conocimiento de los hechos al de su Primera Causa, lo cual implica un salto del ámbito de las percepciones al de lo que está más allá de ellas. Para legitimar este salto, recurre a la analogía entre los productos del intelecto humano y de la creación natural,¹⁴⁸ lo que es fuertemente criticado por Hume entre otras cosas, por atribuirle más a la causa que lo que se evidencia en el efecto, o bien por seleccionar ciertas cualidades

¹⁴⁴ Vd. Newton, I. *Opticks*, p. 405.

¹⁴⁵ Vd. Schliesser, E. “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism” y Slavov, M. “Newtonian and Non-Newtonian Elements in Hume,” pp. 289-290.

¹⁴⁶ Vd. Newton, I. *Principios matemáticos*, pp. 618-620 y Newton, I. *Opticks*, p. 405.

¹⁴⁷ Vd. III. 2. 1.

¹⁴⁸ Vd. Newton, I. *Principios matemáticos*, p. 620.

del efecto en desmedro de otras para adjudicárselas a la causa; o transferir una conclusión sobre el accionar de algunas de las partes del universo a la totalidad (vd. EHU 11.13-14; DNR 2.147-149, 5.165-166, 7.176-177, entre otros).

Llegamos así al tercer y último punto de conflicto entre las posturas de Newton y Hume, que tiene que ver con los alcances del escepticismo. Tal vez la discrepancia más fuerte entre ambos sea justamente el hecho de que Hume adhiere estrictamente, incluso más aún que el propio Newton, a los principios metodológicos propuestos por el experimentalismo. Hemos visto que es más cauto que Newton a la hora de afirmar la “verdad” de las generalizaciones inductivas o la universalización de ciertas características que han sido observadas en una cantidad de fenómenos. En este sentido, hace una interpretación escéptica de la doctrina newtoniana (vd. T 1.2.5 n12, SB 638) y la considera digna de alabanza por ese motivo: “mientras que Newton pareció correr el velo de algunos misterios de la naturaleza, mostró al mismo tiempo las imperfecciones de la filosofía mecánica, y de este modo restauró sus mayores secretos a aquella oscuridad en la cual siempre estuvieron y siempre permanecerán” (HE 6.71, 542). Las imperfecciones a las que Hume alude aquí tienen que ver con que el mecanicismo, a partir de la observación y la experimentación en torno a los fenómenos naturales, postulaba que subyace a ellos una estructura intrínseca pero inobservable, definida por un conjunto fijo de cualidades primarias. Por el contrario, lo que considera que Newton vino a señalar es que lo que podemos afirmar respecto de la naturaleza está determinado por lo que se ha inferido mediante el método experimental, en lugar de postular anticipadamente la existencia de un tipo de estructura oculta que espera ser descubierta.¹⁴⁹

Sin embargo, como hemos observado más arriba, a pesar de esta lectura escéptica de las doctrinas newtonianas, es al menos materia de debate si el propio Newton abogaba por un escepticismo “definitivo” respecto del conocimiento que podemos obtener de la naturaleza mediante el método experimental, o bien consideraba que la oscuridad de la que estaban rodeados sus secretos era sólo una situación provisoria. En los últimos años, diversos intérpretes se han inclinado por esta última opción, y han destacado que la perspectiva de Newton, antes que ser fenomenológica o instrumentalista, como Hume la

¹⁴⁹ Coincidimos en la lectura de este pasaje con la interpretación ofrecida por De Pierris en “Hume and Locke on Scientific Methodology,” pp. 302-304, antes que con la de Schliesser en “Hume’s Newtonianism and Anti-Newtonianism,” 4.2.

interpreta, es eminentemente realista.¹⁵⁰ Por este motivo, han propuesto que la interpretación humeana de los principios metodológicos de Newton resulta ser más coherente que la del propio Newton, en tanto es consecuente con lo que se afirma en las cuatro reglas de los *Principia* y en ciertos pasajes de la *Óptica* respecto de atenernos al conocimiento que nos proporcionan la experimentación y la observación, destacar la universalidad provisoria de los principios que podemos extraer por medio de ellas, y no pretender aplicar estos principios a otra cosa que no sean los fenómenos. Hume no incurre en lo que considera como usos inapropiados del método experimental, tales como aplicarlo al conocimiento de entidades suprasensibles o afirmar el carácter real de aquellos principios que extraemos mediante generalización inductiva, usos que como hemos visto, el propio Newton realiza.¹⁵¹

¹⁵⁰ Vd. Casini, P. "Newton's 'Principia' and the Philosophers of the Enlightenment," p. 47; Buckle, S. *Hume's Enlightenment Tract*, p. 87; Ducheyne, S. "'Newtonian' elements in Locke, Hume, and Reid," p. 85; Schliesser, E. "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism," 4.2 y "Hume's Attack on Newton's Philosophy," p. 198; y Slavov, M. "Newtonian and Non-Newtonian Elements in Hume," p. 286.

¹⁵¹ La tesis de que Hume hace una interpretación prescriptiva de la metodología newtoniana es expuesta y defendida por Schliesser en "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism" y "Hume's Attack on Newton's Philosophy," pero tiene antecedentes en Noxon, J. *Hume's Philosophical Development*, pp. 76-78; Force, James. "Hume's Interest in Newton and Science." *Hume Studies* vol. XIII, N° 2 (1987): 116-216, esp. p. 187 y Casini, P. "Newton's 'Principia' and the Philosophers of the Enlightenment," pp. 47-48.

Capítulo VII

El carácter social de la experiencia

*As in strings equally wound up,
the motion of one communicates itself to the rest,
so all the affections readily pass from one person to another,
and beget correspondent movements in every human creature.*
DAVID HUME. A TREATISE OF HUMAN NATURE 3.3.1, SB 576

Luego de haber visto en el capítulo anterior de qué manera Hume retoma ciertos aspectos de la filosofía experimental para incorporarlos a su propia metodología de investigación de la naturaleza humana, nos interesa ahora, sobre el final de este recorrido, detenernos en algo a lo que hemos hecho mención en diversas oportunidades, que tiene que ver con el carácter social de la experiencia. Una de las cuestiones que nos interesó destacar en el capítulo pasado fue la importancia de trascender las perspectivas restringidas acerca de la metodología de Hume y de su vinculación con el experimentalismo. Entre otras cosas, este propósito nos llevó a poner de relieve en primer lugar, que su objeto de estudio no sólo incluye los contenidos y operaciones de la mente, sino también la interacción social tal como se puede observar en la vida cotidiana y en los testimonios que ofrece la historia, y en segundo lugar, que su metodología excede la introspección para abrirse a la posibilidad de comunicar y verificar intersubjetivamente las observaciones que el filósofo moral experimental hace y los enunciados generales que deriva de ellas.

Es decir que, en buena medida, los problemas que acarrea una interpretación restringida tanto de la experiencia como de la metodología humeana se resuelven haciendo lugar a una perspectiva que toma en cuenta ciertos rasgos presentes en la obra de Hume que permiten superar los límites del mentalismo y el individualismo que suelen atribuírsele. Si bien compartimos el punto de vista de Annette Baier cuando afirma que Hume nunca aborda directamente “la cuestión de cómo combinamos nuestra propia experiencia con nuestra experiencia de los otros y lo que nos dicen acerca de su experiencia,”¹ consideramos que hay dos aspectos fundamentales de su filosofía que nos orientan en esa dirección: la simpatía y el testimonio; más aún, sostenemos que la primera es condición de posibilidad del segundo. En lo que sigue, nos proponemos profundizar acerca de estos dos pilares sobre los que se basa la posibilidad de afirmar que la experiencia está socialmente construida y es públicamente compartida.

¹ Vd. Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow about Hume’s account of Sympathy,” p. 65. La traducción es nuestra.

Una vez elucidadas ambas cuestiones, podremos comprender de qué manera es posible “ampliar” o “extender” la experiencia propia a través de la incorporación del testimonio ajeno. Esto nos llevará a distinguir dos niveles: el personal y el colectivo. La experiencia ampliada no deja de situarse a nivel personal, ya que se trata de una colección de casos perteneciente a un individuo, más allá de que dichos casos no necesariamente hayan sido observados por éste sino aceptados mediante el testimonio ajeno e incorporados al sistema de creencias propio. Sin embargo, consideramos que hay evidencia textual suficiente para afirmar que Hume propone la existencia de otro nivel de experiencia constituido por acervos colectivos, que son compartidos por y asequibles a toda la humanidad, o bien, que son propios de un conjunto de expertos. Mostraremos que la distinción entre estos dos niveles no implica proponer que hay cierta porción de la experiencia que sigue siendo privada y está vedada a los demás, sino que incluso la experiencia que situamos a nivel personal es pública, porque es inherentemente comunicable, y mantiene relaciones de diversa índole con la experiencia colectiva. Al mismo tiempo, propondremos que toda experiencia, ya sea personal o colectiva es de carácter social, dado que en su proceso de conformación nunca interviene un sujeto aislado, sino que participa en él, de diversas maneras, la sociedad a la que ese sujeto pertenece. En tanto el hombre, para Hume, es un ser constitutivamente social, desde nuestros primeros años de vida la experiencia personal se conforma a partir de aquello que recibimos de quienes nos rodean: sus sentimientos, creencias y experiencias, que vamos interrelacionando con aquello que observamos directamente. La experiencia colectiva, por su parte, se construye mediante un proceso que no se centra en una sola persona, sino que es de índole transubjetiva, porque en su conformación contribuye activamente un conjunto de personas, lo que le confiere un carácter abiertamente social.

Finalmente, veremos cómo el partir de una concepción de la experiencia de carácter inherentemente social nos exime de la necesidad de comprometernos con algún tipo de realismo para justificar la posibilidad de comunicar nuestra experiencia personal y/o aceptar el testimonio ajeno, ya que el fundamento para ambas posibilidades radica en ciertos principios y rasgos constitutivos de la naturaleza humana antes que en una conexión causal de algún tipo con lo “real.”

VII. 1. La simpatía

La simpatía es uno de los elementos fundamentales que nos permiten afirmar el carácter comunicable de nuestros contenidos mentales. Ahora bien, se trata de una noción que presenta diversos aspectos y que sufrió ciertas modificaciones en cuanto a su función en la transición desde el *Tratado* a la *Investigación sobre los principios de la moral*. En esta oportunidad, no nos interesa profundizar en el rol que Hume le otorga a la simpatía en el marco de la ética, ni establecer si su función se modificó y en qué medida,² sino más bien centrarnos en los rasgos que la convierten en uno de los dispositivos clave para posibilitar la comunicabilidad de la experiencia.

Hume entiende a la simpatía como un principio operativo que nos permite recibir de los demás, “al comunicarnos con ellos, sus inclinaciones y sentimientos, por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros” (T 2.1.11, SB 316 [p. 495]). Esto se lleva a cabo básicamente a través de un proceso mediante el cual la observación del comportamiento de los demás, de los “efectos y signos externos” de esos sentimientos e inclinaciones, que constituyen una impresión compleja, causa en nosotros una idea vivaz de aquello que el otro está sintiendo (T 2.1.11, SB 317 [p. 496]). Esa idea puede convertirse en nosotros en la impresión misma que representa. Hume denomina “simpatía” tanto al principio causante del proceso como al proceso mismo y al producto resultante, que es el sentimiento de simpatía.³

En el proceso de simpatía intervienen los tres principios de asociación natural. La causalidad es la que “nos lleva a convencernos de la realidad de la pasión con que simpatizamos” (T 2.1.11, SB 320 [p. 499]), en tanto es el único tipo de relación que nos permite afirmar la existencia de algún hecho, como así también interviene en la conversión de la impresión original en idea, y en la de la idea en impresión. La semejanza y la contigüidad son importantes porque la simpatía se origina a partir de la relación que los objetos tengan con nuestro yo.⁴ Respecto de la semejanza, Hume señala que “nuestro yo nos está siempre presente de un modo íntimo” (T 2.1.11, SB 320 [p.

² Para una reconstrucción breve y clara de las distintas posturas en juego en este debate, remitimos a Vitz, Rico. “The Nature and Functions of Sympathy in Hume’s Philosophy.” Paul Russell (ed.) *The Oxford Handbook of Hume*. Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 312- 332, esp. pp. 314-320.

³ Vd. Vitz, Rico. “Sympathy and Benevolence in Hume’s Moral Psychology.” *Journal of the History of Philosophy* vol. 42, N° 3 (2004): 261-275, esp. pp. 263-264 y Vitz, R. “The Nature and Functions of Sympathy in Hume’s Philosophy,” pp. 313-314.

⁴ Recordamos que la crítica de Hume a la noción de identidad personal que constituye el tema central de T 1.4.6 alude a la representación que tenemos de nuestro yo en la imaginación y el entendimiento, y no la relativa a las pasiones “o al interés que nos tomamos por nosotros mismos” (T 1.4.6, SB 253 [p. 401]), que sigue vigente y es usada a lo largo de todo el libro II del *Tratado*.

499]), lo que hace que cualquier objeto que se relacione con nosotros sea concebido “con una parecida [*like*] vivacidad de concepción” (T 2.1.11, SB 317 [p. 496]). Hume considera que es evidente que todos los seres humanos presentan una gran semejanza entre sí, tanto respecto de su estructura y composición corporal como mental. Esta semejanza es la que contribuye “en tan gran medida a hacernos partícipes de los sentimientos de los demás, y a aceptarlos con gusto y facilidad” (T 2.1.11, SB 318 [p. 497]; vd. T 2.2.5, SB 362; 2.2.7, SB 369). Pero no sólo es relevante una semejanza de orden físico y mental para que exista la simpatía, sino que también el hecho de que tengamos en común cierta forma de ser, de carácter, de lenguaje o de nacionalidad, facilita la posibilidad de compartir nuestras inclinaciones y sentimientos (T 2.1.11, SB 318). Por otra parte, la contigüidad contribuye a fortalecer la simpatía, porque “los sentimientos de los demás tienen poca influencia cuando esas personas no tienen relación con nosotros; es necesaria la contigüidad para poder comunicar los sentimientos en toda su integridad” (T 2.1.11, SB 318 [p. 497]). Por ese motivo, los lazos de sangre, como así también los vínculos de amistad facilitan la simpatía (vd. T 2.1.11, SB 318; 2.2.4 SB 352-354). Todos estos factores hacen que las ideas, los sentimientos y las inclinaciones de los demás puedan estar presentes en nuestro yo de manera más viva e intensa, de modo tal que puedan convertirse en impresiones.

Como hemos destacado en el capítulo anterior y podemos notar también ahora, el fundamento en el que se basa la existencia del principio de simpatía es el de la universalidad de la naturaleza humana, que es un hecho que se infiere a partir de la observación de analogías tanto mentales como físicas entre los seres humanos, de manera similar al modo en que puede establecerse la regularidad de la naturaleza.⁵ Pero tal como acabamos de añadir, también resulta un factor fundamental que favorece su desarrollo el carácter gregario del ser humano, que lo lleva a vivir en sociedad, a establecer y compartir un lenguaje, un modo de organización, y ciertas costumbres.

el hombre es absolutamente incapaz de bastarse a sí mismo, y (...) si se desatan todos los lazos que lo unen con los objetos externos, se hundirá inmediatamente en la más profunda desesperación y melancolía (...) A esto se debe que la compañía de los demás sea tan naturalmente grata, en cuanto que hace manifiesto el más vivo de los objetos: un ser racional y pensante igual que nosotros, que nos comunica todas las acciones de su mente,

⁵ Diversos autores han criticado a Hume por insistir en la uniformidad de la naturaleza humana. Sin embargo, consideramos, junto con Schmidt, que esa uniformidad se refiere a ciertos principios generales que rigen las operaciones del entendimiento y las pasiones, y que se traslucen en las regularidades que observamos en las acciones y comportamientos. Pero en ningún caso eso implica negar la diversidad cultural e histórica que se manifiesta en distintas costumbres y tipos de educación, y surge a partir de factores tales como los cambios en los gobiernos, el contacto entre diferentes pueblos, la inconstancia misma de los asuntos humanos, etc. como queda claro en EHU 8.10-11; ESY – NC, 205-206 y ESY – ST, 239. Vd. Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 381-382.

nos confía sus más íntimos sentimientos y afecciones, y nos permite observar en el instante mismo en que se producen, todas las emociones que puedan ser causadas por un objeto (T 2.2.4, SB 352-353 [pp. 540-541]).⁶

Si bien podemos notar en este pasaje que el carácter gregario del ser humano parece encontrar sustento en la uniformidad de la naturaleza humana, ya que es la semejanza con los demás lo que nos lleva a buscar su compañía, Hume también menciona otra característica relevante que da origen a las sociedades humanas y que las diferencia, por ejemplo, de las comunidades animales, que es la capacidad de establecer y respetar convenciones (T 3.2.2, SB 489-490). A diferencia de los otros animales, en los que existe una estrecha relación entre necesidades naturales y recursos para satisfacerlos, el hombre fue provisto por la naturaleza de una capacidad general que debe desarrollar por medio de la práctica. Hume denomina “artificio” [*artifice*] a esa capacidad (T 3.2.1, SB 484). Es posible pensar al artificio como “natural,” porque Hume entiende a lo natural no sólo como lo que procede inmediatamente de principios originarios, sino como aquello que es propio o inseparable de una especie (T 3.2.1, SB 473-475; EPM App 3.9 n64).⁷ En este sentido, dado que los hombres son naturalmente inventivos, incluso el artificio puede considerarse como un producto natural.

Esta capacidad general lleva a los hombres a suplir sus falencias de adaptación al medio a través de la sociabilidad (T 2.2.5, SB 363-365). Si bien es cierto que muchos animales son gregarios, el principio que los congrega es puramente instintivo, lo que los hace incapaces de desarrollar algún tipo de organización social, mientras que las sociedades humanas tienen características distintivas porque se basan en instituciones e implican el establecimiento de convenciones.⁸ Una convención supone un interés común, es aquello que resulta provechoso para dos o más personas si todos hacen su parte, pero que se vuelve infructuoso si es llevado a cabo por una sola (vd. EPM App 3.8).

Hume sostiene que nos es prácticamente imposible sobrevivir por un período considerable de tiempo aislados, en un estado pre-social, y por eso concluye que la sociedad es nuestro estado y situación originarios (T 3.2.2, SB 493; EPM 4.18). La sociedad es el ámbito donde se crean las condiciones adecuadas para que podamos desarrollar plenamente nuestras aptitudes naturales. Entre ellas está justamente la simpatía. Así,

⁶ Este pasaje le da pie a Anette Baier para afirmar que las impresiones de sensación originarias no son las de zapatos, sombreros o piedras (vd. T 1.4.2, SB 202), sino las de otros seres humanos. Vd. *A Progress of Sentiments*, p. 33.

⁷ Para ser más precisos, Hume distingue tres sentidos posibles de “natural”: como opuesto a lo milagroso, a lo raro o inusual, y a lo artificial.

⁸ Vd. Pitson, A. *Hume's Philosophy of the Self*, p. 202.

la costumbre y la relación, familiar o amistosa, nos hacen participar profundamente de los sentimientos de otras personas, y sea cual sea la suerte que les acompañe, la tendremos presente gracias a la imaginación, actuando sobre nosotros como si originariamente se tratara de nuestra propia suerte (T 2.2.9, SB 389 [p. 584]).

La vida en comunidad, que es favorecida por el carácter gregario o la “propensión a la compañía y la sociedad,” hace que el intercambio entre sus integrantes sea más frecuente, y esto, sumado a un lenguaje común, los lleva a desarrollar un modo de ser compartido y un carácter nacional, favoreciendo además la comunicación de sus emociones, sentimientos y pasiones:

El alma o principio vivificante de todas las pasiones es la simpatía; cualquier otra pasión por la que podamos ser movidos, sea el orgullo, la ambición, la avaricia, la curiosidad, el deseo de venganza o el de placer, está animada por la simpatía y no tendría fuerza alguna si hiciéramos entera abstracción de los pensamientos y sentimientos de otras personas (T 2.2.5 SB 363 [pp. 552-553]).

Hume explica que la misma disposición que nos lleva a reunirnos en sociedad es la que nos permite entrar en los sentimientos del otro (ESY – NC, 202 [p. 200]). Sin embargo, es indudable que la posibilidad de poner en acto el principio de la simpatía justamente depende, como vimos en el pasaje que citamos más arriba (T 2.2.4, SB 352-353), de que nos encontremos inmersos en un entorno social. Por lo tanto, la sociedad es condición para que el principio de la simpatía, que es inherente a la naturaleza humana, pueda dar lugar al proceso de la simpatía y generar el consecuente sentimiento homónimo. En el hipotético caso de que nos encontrásemos completamente aislados, nunca nos enteraríamos de que contamos con ese principio, pero cuando estamos rodeados de otros seres humanos, parece casi inevitable que se desencadene el proceso mediante el cual podemos comunicarnos recíprocamente nuestras inclinaciones, sentimientos y estados de ánimo: “Aunque todos los poderes y elementos de la naturaleza conspiran para servir y obedecer a un hombre (...) ese hombre seguirá siendo miserable hasta que se le proporcione al fin otra persona a quien hacer partícipe de su alegría, y de cuyo aprecio y amistad pueda disfrutar” (T 2.2.5, SB 363 [p. 553]).

Finalmente, cabe señalar que, así como hemos visto que Hume reconoce que muchas especies de animales comparten con nosotros la tendencia a ser gregarios, de la misma manera reconoce en ellos el principio de la simpatía (vd. T 2.2.12, SB 398). Sin embargo, la simpatía natural que compartimos hombres y animales es parcial y limitada, es decir que alcanza a quienes tienen lazos de sangre o cercanía afectiva entre sí en el momento presente, ya que influye de manera determinante en ella el principio de contigüidad (vd. T 2.1.11, SB 318). A diferencia de los animales, cuyo pensamiento no

es tan activo como para rastrear relaciones más allá de su contexto inmediato,⁹ el hombre es capaz de extender la simpatía de dos maneras posibles. Por un lado, puede tener una sensación vivaz de todas las circunstancias que rodean a la otra persona, tanto pasadas como presentes y futuras, posibles, probables o ciertas. Esto se debe a que la vivacidad de la impresión de sensación que nos genera la pasión que siente el otro no queda circunscripta al objeto actual, sino que difunde su influencia a todas las ideas relacionadas (vd. T 2.2.9, SB 385-389). Por otro lado, es posible extender la simpatía de manera que abarque a muchas personas al mismo tiempo (T 3.3.1, SB 586, vd. EPM 5.45).

VII. 1. 1. Tipos de simpatía

Al comienzo del apartado anterior, hicimos notar que la noción de simpatía presenta diversos aspectos en la filosofía de Hume, los que, si bien no se formulan explícitamente, pueden desprenderse de las funciones que cumple en el marco de diferentes ejemplos. Tomando en cuenta este hecho, los especialistas han distinguido no sólo diversas funciones,¹⁰ sino también diversos tipos de simpatía.¹¹ Nos concentraremos en destacar dos distinciones entre tipos de simpatía -entendida como proceso- que se vinculan con la posibilidad de comprender de qué modo pueden comunicarse las opiniones y, puntualmente, la experiencia. La primera distinción consiste en el modo en que se produce la simpatía: espontánea o reflexivamente, y la segunda consiste en la clase de resultado que se obtenga: empática o no empática, según se alcance la empatía o se llegue únicamente a la comprensión de los sentimientos, emociones u opiniones de los demás. Ambas distinciones, como veremos, nos llevarán a reconsiderar o refinar la explicación básica del proceso de la simpatía que Hume presenta inicialmente en la primera parte del Libro II del *Tratado*, con la que hemos comenzado el apartado anterior (vd. T 2.1.11, SB 316-317).

Encontramos diversos ejemplos de la simpatía espontánea a lo largo de la obra de Hume, en los que se refiere a ella como una especie de respuesta instintiva frente a la

⁹ Vd. V. 4. 1.

¹⁰ Rico Vitz ofrece un panorama general de las diversas funciones de la simpatía, que tienen que ver fundamentalmente con la motivación moral, y la evaluación moral y estética. Vd. "The Nature and Functions of Sympathy in Hume's Philosophy," pp. 320-327.

¹¹ Para una caracterización de los tipos de simpatía, vd. entre otros, Pitson, A. "Sympathy and Other Selves;" Kirby, Brian. "Hume, Sympathy and the Theater." *Hume Studies* vol. 29, N° 2 (2003): 305-325; Baier, A. y Waldow, A. "A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow" y Agosta, Lou. "A Delicacy of Empathy: Hume's Many Meanings of Sympathy." *Psicologia em Pesquisa* vol. 8, N° 1 (2014): 3-15. En lo que sigue, nos ocuparemos de algunos de los tipos de simpatía que atañen específicamente a nuestros intereses.

manifestación externa de los contenidos mentales de los demás, ya que suele adoptar la forma de un “contagio emocional.” En este caso, la simpatía conduce directamente a la producción de emociones, sin que, al parecer, exista un reconocimiento conciente o una reflexión deliberada acerca de los efectos de los estados mentales de los otros que se manifiestan en sus “signos externos.” Así lo deja traslucir cuando alude a este tipo de simpatía: “Las pasiones son tan contagiosas que pasan de una persona a la otra con la mayor facilidad, produciendo sentimientos similares en el ánimo de todos los hombres” (T 3.3.3, SB 605 [p. 857]). Lo mismo aparece en la segunda *Investigación*, cuando Hume afirma que la alegría, al igual que otras cualidades mentales, tiene la capacidad de transmitirse, produciendo satisfacción en los espectadores: “Su sensación inmediata, para la persona que las posee, es agradable; los demás participan del mismo humor y captan el sentimiento por [un] contagio o simpatía natural [*by a contagion or natural sympathy*]” (EPM 7.2 [p. 209-210], vd. 7.21). Tal vez, el ejemplo más claro sea el del ensayo “De los caracteres nacionales:”

La mente humana es [de una naturaleza muy imitativa], y no es posible que un grupo de personas converse con frecuencia sin adquirir una cierta similitud en sus maneras, y sin comunicarse unos a otros sus vicios tanto como sus virtudes. La propensión a la compañía y la sociedad es fuerte en todas las criaturas racionales, y la misma disposición que produce en nosotros esta propensión, hace que penetremos a fondo en los sentimientos de los otros, y que las mismas pasiones e inclinaciones, por así decirlo, discurran por contagio, por el mismo club o grupo de compañeros (ESY – NC, 202 [p. 200]; vd. T 2.1.11, SB 317).

Esta cita parece darnos a entender que la simpatía por contagio se produce no sólo teniendo por fundamento la universalidad de la naturaleza humana, sino también la naturaleza imitativa de los seres humanos, lo que nos lleva a entrar en el mismo estado de ánimo que los demás por medio de una suerte de mimesis. En este sentido, Pitson sostiene que se trata de una forma instintiva o primitiva de simpatía, que consiste en una respuesta más o menos involuntaria frente a los que nos rodean.¹² Considera además que es el tipo de simpatía que compartimos con los animales, ya que es una propensión a captar los sentimientos de los demás independientemente de cualquier afirmación explícita de lo que creemos que esos sentimientos son a la luz de lo que observamos en el comportamiento ajeno.¹³

En el mismo sentido, Lou Agosta señala que lo que distingue a la simpatía por contagio de la que implica reflexión, es que en el primer caso nos formamos una sola representación: la de lo que el otro está sintiendo, mientras que en el segundo caso, nos

¹² Pitson, A. “Sympathy and Other Selves,” pp. 264-266.

¹³ Jacqueline Taylor comparte esta apreciación de Pitson respecto de la simpatía por contagio, y también la considera como una respuesta instintiva que es común a hombres y animales. Vd. *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2015, pp. 44-45.

formamos además una representación del otro como la fuente de la primera representación, es decir una representación de que la causa de los sentimientos propios es el otro.¹⁴ Así, Hume sostiene que “cuando simpatizamos con las pasiones y sentimientos de los demás, estos movimientos se manifiestan al comienzo en nuestra mente como meras ideas, y son concebidos como algo ajeno, igual que cuando concebimos cualquier otro hecho” (T 2.1.11, SB 319 [p. 499]). En definitiva, la principal diferencia reside en que en el contagio se adopta un estado mental de manera involuntaria e imitativa, mientras que en la simpatía reflexiva se registra conscientemente del origen de esos sentimientos, pasiones, opiniones, etc. como externo al propio yo, y se observan e interpretan de manera cuidadosa los signos mediante los cuales ellos se manifiestan.¹⁵

Uno de los ejemplos donde se ve cómo funciona la simpatía reflexiva es el que mencionamos en el capítulo anterior,¹⁶ donde Hume señala de qué manera la observación de los efectos o causas de un estado mental ajeno, que se dejan traslucir en ciertos signos externos como el tono de voz y la gestualidad, nos permiten, análogamente a lo que sucede en una inferencia causal, formarnos una idea de sus causas o efectos correlativos (vd. T 3.3.1, SB 575-576). Otro pasaje donde este mismo proceso se explica claramente es éste:

Cuando se infunde por simpatía una cierta afección, al principio es reconocida solamente por sus efectos y signos externos, presentes en el gesto y la conversación, y que dan una idea de esa pasión. Esta idea se convierte entonces en una impresión, adquiriendo de este modo tal grado de fuerza y vivacidad que llega a convertirse en pasión, produciendo así una emoción idéntica a la de una afección original. Ahora bien, por instantáneo que pueda ser este cambio de la idea en impresión, está originado por ciertas concepciones y reflexiones que no escapan al análisis riguroso del filósofo, aún cuando pueda haber sido esa misma persona quien haya hecho antes tales reflexiones (T 2.1.11, SB 317 [p. 496]).

Este tipo de procedimiento, por otra parte, es lo que nos permite poner en práctica la simpatía inherente a los seres humanos –diferente de la “natural” que compartimos con

¹⁴ Agosta, L. “A Delicacy of Empathy,” p. 10.

¹⁵ Cabe tener en cuenta lo que señala Pitson cuando dice que este tipo de simpatía no puede considerarse simplemente como un proceso cognitivo inferencial idéntico a una inferencia causal, la que comienza con la aparición de impresiones de sensación que proceden de “causas desconocidas.” En el caso de la simpatía, las impresiones se producen a partir de la observación de la conducta del otro, cuya presencia no se pone en duda –cosa que sí ocurre en el caso de los objetos externos (vd. T 1.4.2)-, debido a la semejanza general entre los hombres, que nos lleva a afirmar el carácter universal de la naturaleza humana. Por este motivo, Pitson sostiene que la simpatía consiste en un proceso de asociación llevado a cabo por la imaginación y no en una inferencia causal. Vd. “Sympathy and Other Selves,” p. 262. Debes ser igual de cauto que Pitson al hablar de un “mecanismo asociativo,” vd. “Has Anything Changed?,” pp. 316-319. Otros autores no hacen esta distinción y directamente consideran que lo que se produce al inicio del proceso de la simpatía es una inferencia causal. Vd., por ejemplo, Bohlin, Henrik. “Sympathy, Understanding, and Hermeneutics in Hume’s *Treatise*.” *Hume Studies* vol. 35, N° 1, 2 (2009): 135-170, esp. pp. 138-139 y Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” pp. 74-75.

¹⁶ Vd. VI.2.

los animales-, ya que supone la posibilidad de considerar pormenorizadamente las circunstancias en las que el otro se encuentra o puede llegar a encontrarse. Para poder comprender –y no sólo adoptar miméticamente- los motivos, razones y propósitos del otro, debemos hacerlo en sus propios términos y de acuerdo con sus propias concepciones de sí mismo (vd. T 3.3.2, SB 592).

La simpatía reflexiva parece ponerse en juego sobre todo cuando las relaciones de semejanza y contigüidad son más débiles, o bien, cuando se expresan los sentimientos u opiniones disimuladamente, empleando “signos más singulares e infrecuentes” en lugar de recurrir a “signos generales y universales” para expresarlos abiertamente (T 1.3.13, SB 151 [p. 273]). En ambos casos, la menor familiaridad con los signos externos y efectos mediante los cuales los demás expresan sus contenidos mentales requiere de un mayor esfuerzo interpretativo de nuestra parte. Inclusive, Hume afirma que “si recorremos todo el globo o revolvemos en los anales de la historia, descubriremos toda clase de señales de simpatía o contagio de modales” (ESY – NC, 204 [p. 201]). Esto implica que los signos externos que conducen a la simpatía no sólo se leen en la expresión viva y presente del otro, sino que también pueden extraerse del testimonio histórico.¹⁷ En este caso, parece imprescindible emplear la reflexión, ya que hay que reconstruir formas de vida muy diferentes y/o alejadas de las propias en el tiempo y en el espacio,¹⁸ lo que dificulta el accionar espontáneo del principio de la simpatía.

La simpatía reflexiva también resulta fundamental al momento de realizar evaluaciones estéticas o morales, las que requieren que hagamos un esfuerzo por dejar a un lado nuestras circunstancias particulares de tiempo y espacio, de amistad o enemistad con quien estamos juzgando, “para establecer un juicio más *constante* sobre cualquier asunto.” Es necesario, entonces, adoptar “algún punto de vista *estable* y *general*, de modo que en nuestros razonamientos nos situamos siempre en él, con independencia de nuestra real situación en ese momento” (T 3.3.1, SB 581-582 [pp. 828-829], las cursivas son del autor. Vd. EPM 5.42). Esta perspectiva estable y general es lo que Hume denomina “punto de vista general,” y nos permite, cuando debemos formular juicios morales o estéticos, “corregir” nuestra simpatía natural, que como hemos visto, es

¹⁷ Baier (en “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” p. 73) y Kirby (en “Hume, Sympathy and the Theater”) hacen notar, también, que incluso pueden extraerse de la literatura, sobre todo de las grandes tragedias, tal como Hume lo señala en el ensayo “De la tragedia” (vd. ESY – T, 217), al igual que de la poesía épica (vd. EHU 3.11). Aunque en estos casos, no se requeriría de un proceso reflexivo, sino que, al parecer, las pasiones se comunicarían fundamentalmente por contagio (vd. EPM 5.26).

¹⁸ Vd. Farr, J. “Hume, Hermeneutics and History,” pp. 292, 299, 300-301.

limitada, para considerar de la misma manera una acción que ocurrió hace cientos de años en un país remoto y otra similar que tuvo lugar el día anterior en nuestra ciudad (T 3.3.1, SB 581; vd. EPM 5.42).¹⁹

La segunda distinción entre tipos de simpatía que cabe hacer, surge a partir de discernir dos etapas o pasos en el proceso de la simpatía: el de la comprensión y el de la empatía, los que se manifiestan claramente en el pasaje que citamos más arriba (T 2.1.11, SB 317 [p. 496]).²⁰ El primer paso consiste en reconocer el sentimiento o emoción del otro a partir de sus efectos y signos externos, lo que nos lleva a formarnos una idea acerca de lo que está sintiendo y, probablemente, junto con ella, también de los motivos por los que siente de esa manera, o de qué convicciones sostiene y qué lo lleva a sostenerlas. El segundo paso consiste en compartirlo empáticamente, cuando estamos en presencia del otro y podemos investigar directamente la expresión de sus sentimientos. En este paso, la idea que nos hemos formado del sentimiento de la otra persona adquiere un grado superior de vivacidad, convirtiéndose en un caso del mismo sentimiento al vincularse con la idea que tenemos de nuestro yo.

Baier y Waldow hacen notar que no en todos los casos son necesarios los dos pasos para simpatizar con el otro. Podemos simpatizar de diversas maneras y no todas conducen a la conversión de la idea en un sentimiento empático. Para que los dos pasos se cumplan se requiere de la contigüidad, pero es posible simpatizar con un completo extraño o con un personaje de la historia aún sin llegar a convertir sus emociones en las mías (vd. T 3.3.1, SB 582), a partir de la semejanza general que existe entre todos los seres humanos.²¹ Por otra parte, las autoras señalan que tampoco es necesario llevar a cabo los dos pasos para adoptar un punto de vista general con el propósito de hacer evaluaciones morales, ya que si tuviéramos que sentir lo que cada una de las partes involucradas en un conflicto moral siente, podríamos correr el riesgo de quedar emocionalmente quebrados. En estos casos, sólo es necesario comprender las distintas emociones y puntos de vista, pero no así llegar a sentirlos.²²

¹⁹ El tema del “punto de vista general” es vasto y complejo, y ha generado una amplia literatura al respecto. Nos limitamos aquí a hacer tan sólo una mención de él por razones de espacio.

²⁰ Varios autores reconocen estas dos etapas. Entre otros, Farr, J. “Hume, Hermeneutics and History,” pp. 292-294; Debes, R. “Has Anything Changed?,” p. 319; Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” *passim*, y Bohlin, H. “Sympathy, Understanding, and Hermeneutics in Hume’s *Treatise*,” p. 138.

²¹ Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” pp. 76-77.

²² Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” pp. 70, 78, 79.

VII. 1. 2. La comunicación de opiniones

Hemos mencionado en el capítulo anterior que Hume no sólo considera que es posible comunicar sentimientos, pasiones o afecciones mediante la simpatía, sino también opiniones,²³ es decir que la opinión del otro puede hacer que una idea particular tenga una cierta influencia sobre nosotros al adquirir mayor vivacidad, llevándonos así a adoptar una creencia sostenida por otra persona.²⁴

La posibilidad de compartir opiniones por medio del mismo proceso a través del cual compartimos sentimientos aparece desde el momento en que Hume presenta el principio de la simpatía y se ratifica en diversos pasajes subsiguientes. El primer ejemplo que ofrece de cómo funciona la simpatía es el de los niños, “que admiten implícitamente cualquier opinión que se les proponga.” A continuación, añade que esto también se da en los adultos: “hombres de gran juicio y entendimiento encuentran muy difícil seguir su propia razón e inclinaciones cuando éstas se oponen a las de sus amigos y compañeros habituales” (T 2.1.11, SB 316 [p. 495]). Estos ejemplos iniciales parecen ser casos de simpatía espontánea o por contagio, ya que, en el caso del niño, hay una admisión de cualesquiera opiniones que su entorno les trasmita, y en el del adulto, hay una inclinación a compatibilizar su propio modo de pensar o incluso a mimetizarse con las opiniones de sus afectos y entorno cercano. En ambos casos tienen un peso fundamental los principios de la semejanza y la contigüidad, que facilitan la comunicación de los contenidos mentales.

Rico Vitz señala que por medio de este tipo de simpatía espontánea solemos adoptar creencias que no en todos los casos cuentan con un adecuado fundamento en la experiencia, sino que se originan en fuentes tales como la elocuencia de los charlatanes, la inculcación o la superstición,²⁵ a las que Hume considera como fruto de la “credulidad:”

No hay debilidad de la naturaleza humana más universal y patente que lo que comúnmente llamamos credulidad, o confianza excesivamente ingenua en el testimonio de los demás (...) Y no existe otra cosa que pueda darnos seguridad alguna en la veracidad de los hombres que no sea nuestra *experiencia* de los principios rectores de la naturaleza humana. Ahora bien, aunque sea la experiencia el verdadero criterio de este juicio, así como de todos los demás, raramente nos regimos enteramente por ella, antes bien, mostramos una notable inclinación a creer todo lo que se nos cuenta, aunque se refiera a apariciones,

²³ Vd. VI. 2.

²⁴ Cabe aclarar que, en líneas generales, Hume suele usar los términos “opinión” y “creencia” de manera intercambiable. Vd., por ejemplo, T 1.4.2, SB 210; EHU 6.1, 10.13.

²⁵ Vd. Vitz, Rico. “Contagion, Community and Virtue in Hume’s Epistemology,” en Jonathan Matherson y Rico Vitz (eds.) *The Ethics of Belief*. Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 198-215. Anteriormente, Ronald Butler había hecho notar esto mismo en “T and Sympathy.” *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* vol. 49 (1975): 1-20, esp. p. 18.

encantamientos y prodigios, y por contrario que sea a nuestra experiencia y observación cotidianas (T 1.3.9, SB 112-113 [pp. 226-227]). La cursiva es del autor.

Esto se debe a que, para Hume, las creencias pueden tener múltiples orígenes, de entre los cuales la experiencia es sólo uno más, aunque es el único que le brinda una adecuada justificación a aquello que creemos.²⁶ Esta tendencia a creer aún cuando no contamos con un adecuado sustento empírico o inclusive, a pesar de lo que la experiencia nos muestra, se explica por el hecho de que las creencias y las pasiones son mutuamente dependientes: “así como la creencia es requisito casi indispensable para despertar nuestras pasiones, del mismo modo éstas [son muy favorables] para la creencia.” De esta manera, los hechos que nos brindan emociones, tanto agradables como dolorosas, se convierten fácilmente en objeto de opinión (T 1.3.10, SB 120 [p. 236]), por más que las creencias resultantes no tengan la “solidez y fuerza que (...) acompaña a las ideas establecidas gracias a razonamientos por causalidad” (T 1.3.10, SB 121 [p. 237]). Más aún, cuando escuchamos juicios relativos a nuestro carácter y mérito personal,

tales juicios están siempre acompañados de pasión; y nada tiende más a perturbar nuestro entendimiento, precipitándonos en toda serie de opiniones por irrazonables que sean, que la conexión de estos juicios con una pasión, pues esta se difunde por toda la imaginación y confiere una fuerza adicional a toda idea relacionada (T 2.1.11, SB 321 [p. 500]).

Estos pasajes ponen de manifiesto por qué Hume considera posible transmitir mediante el mismo procedimiento tanto opiniones como sentimientos. Sentir y pensar no son dos aspectos de la mente humana que circulan por carriles independientes, sino que están íntimamente conectados (T 2.3.3, SB 416). Los objetos que nos señalan la razón y la experiencia no nos resultan indiferentes porque las emociones se extienden también hacia ellos: “casi toda clase de ideas está acompañada de alguna emoción, aún tratándose de las ideas de número y extensión; con mucha mayor razón lo estarán, pues, las ideas de objetos considerados de interés para la vida” (T 2.2.10, SB 393 [p. 588]). Por lo tanto, “nunca nos concerniría en lo más mínimo el saber que tales objetos son causas y tales otros son efectos, si tanto las causas como los efectos nos fueran indiferentes” (T 2.3.3, SB 414 [p. 616]). Las emociones y las pasiones acompañan todas las operaciones del entendimiento, y si las emociones se comunican por medio de la simpatía, ¿por qué no podrían comunicarse los razonamientos de la misma manera?

Como podemos notar, desde la perspectiva más amplia que supone la interconexión entre pensamiento y sentimiento, entre razón y pasiones, es posible plantear que las opiniones que se comunican mediante el proceso de simpatía no son sólo aquellas que carecen de un adecuado fundamento en la experiencia, sino que, además, en tanto

²⁶ Este es un tema complejo y extenso del que sólo nos limitamos a hacer algunas observaciones.

nuestras inferencias causales conllevan emociones, sus conclusiones son susceptibles de ser transmitidas de la misma manera. Por lo tanto, la simpatía no es únicamente un medio para alimentar el fanatismo religioso, la credulidad o la aceptación ciega de preceptos escolares, sino también una forma de comunicación de opiniones bien fundadas, lo que puede garantizarse por medio de un proceso reflexivo como el que hemos descripto en el apartado anterior. Hume afirma explícitamente esta interconexión entre el razonamiento y la simpatía:

Nada nos es más natural que el admitir las opiniones de los demás (...) tanto por *simpatía*, que hace que nos estén íntimamente presentes todos los sentimientos de esas personas, como por *razonamiento*, que nos lleva a considerar su juicio como una especie de argumento a favor de sus afirmaciones. Estos dos principios de autoridad y simpatía influyen en casi todas nuestras opiniones (T 2.1.11, SB 320-321 [p. 500]). Las cursivas son del autor.

Aquí podemos observar que, al estar las creencias y los sentimientos mutuamente acompañados, es posible admitir y aceptar las opiniones de los demás tanto por la vía de la simpatía como por la del razonamiento, y que inclusive, ambos actúan conjuntamente influyendo en nuestras opiniones. Al parecer, entonces, los contenidos mentales que no son pasiones, emociones o sentimientos, son comunicables por medio de la simpatía en tanto van aparejados a emociones, pasiones, etc. Por lo tanto, podemos inferir que lo que Hume quiere mostrarnos es que las emociones y sentimientos facilitan la comunicación de contenidos de tipo “informativo,” no obstante lo cual es posible, como afirma la cita, aceptar las opiniones de otro también por la vía del razonamiento. Sin embargo, no parece que fuera posible separar tajantemente las emociones de los razonamientos, por lo que resulta plausible sostener que para Hume no se trata de una disyunción exclusiva entre ambas vías, sino inclusiva, la que puede tornarse en una conjunción.

Finalmente, cabe preguntarnos si en el proceso de recibir por comunicación las opiniones de los demás se cumplen las dos etapas que distinguimos en el apartado anterior o no. Este interrogante, que hasta donde llega nuestro conocimiento del tema no ha sido formulado por ningún intérprete, surge a raíz de que una opinión o una creencia no son más que ideas que se conciben y se sienten de una manera particular, manera que Hume caracteriza con varios adjetivos, tales como vivacidad, fuerza, estabilidad y firmeza (EHU 5.12-13; vd. T 1.3.8, SB 105; 1.3.9, SB 107; App SB 624-625, entre otros), lo que nos permite distinguirla de una mera ficción de la imaginación.²⁷ Por lo tanto, en principio, sería suficiente para simpatizar con la opinión del otro que se

²⁷ La definición de la creencia es un tema complejo y profundo en el cual no podemos detenernos aquí por razones de espacio. Lo que nos interesa dejar en claro es que se trata de una idea y no de una impresión.

cumpliera la primera etapa –la de la comprensión-, mediante la cual nos formamos una idea acerca de ella, sin que esa idea se transformase luego en una impresión, en tanto las opiniones son sólo ideas. Sin embargo, Hume sostiene que la forma en que “participamos tan profundamente de las opiniones y pasiones de los demás cuando las descubrimos” consiste en la transformación de una idea en impresión, lo que “es más notable en las opiniones y afecciones, y es sobre todo en estos casos donde una idea vivaz se transforma en impresión” (T 2.1.11, SB 319 [p. 498]), por lo que, al menos en este pasaje, parece afirmar que en la comunicación de opiniones se cumplen ambos pasos del proceso de la simpatía: tanto la comprensión como la empatía.

Ahora bien, la posibilidad de que la idea de una creencia ajena se convierta en una impresión propia nos remite al problema más amplio de cómo discernir una impresión de una creencia, si adoptamos como criterio de distinción entre ambas sólo la vivacidad,²⁸ que es justamente lo que Hume hace al momento de presentar por primera vez el principio de la simpatía. En esa ocasión, sostiene que ideas e impresiones

solamente se distinguen por sus distintos grados de fuerza y vivacidad. Y como esta diferencia puede hasta cierto punto suprimirse mediante una relación entre impresiones e ideas, no es extraño que la idea de un sentimiento o pasión pueda de esta forma ser avivada hasta convertirse en ese mismo sentimiento o pasión (T 2.1.11, SB 319 [p. 498]).

Nótese que en la cita sólo se habla de ideas de sentimientos y pasiones, pero tan sólo unas líneas más adelante aparece el pasaje que acabamos de citar respecto de que esta transformación “es más notable en las opiniones y afecciones.” El problema parecería ser más subsanable si se tratara sólo de ideas de emociones o pasiones,²⁹ porque tienen una vinculación directa con las impresiones de reflexión (en tanto son ideas de

²⁸ Diversos autores se han ocupado de determinar qué es lo que diferencia una impresión de una creencia, si consideramos que la fuerza y la vivacidad son la principal característica que distingue a esta última, ya que entonces parecería ser que una impresión o un recuerdo vivaz calificarían como creencias. Everson afirma que se trata de un problema no resuelto en la filosofía de Hume. Vd. “The Difference between Feeling and Thinking,” pp. 409-413. Schmidt considera que las impresiones y recuerdos pueden considerarse como creencias, porque afirma que Hume usa el término “creencia” para una variedad de estados intencionales [*intentional*], entre los que se cuentan ambos (vd. *David Hume: Reason in History*, p. 23 n15), mientras que Garrett (*Cognition and Commitment*, p. 26) y Traiger (“Hume on Memory and Imagination,” p. 65) lo niegan, el primero porque sostiene que una creencia es un producto de la imaginación que copia la fuerza y vivacidad de impresiones y recuerdos, y el segundo, porque enfatiza que una creencia es producto de una inferencia causal. Finalmente, Boehm considera que si bien las impresiones juegan un rol crucial en el razonamiento causal en tanto son la fuente de la fuerza y vivacidad que hacen que surja una creencia causal, no son condición suficiente para ello, sino que es necesaria también la experiencia, entendida como una cantidad de recuerdos de conjunciones constantes. Vd. “The Normativity of Experience and Causal Belief in Hume’s *Treatise*.” *Hume Studies* vol. 39, N° 2 (2013): pp. 203-231, esp. pp. 212-215.

²⁹ Hume usa de forma bastante laxa la terminología relativa a afecciones, emociones y pasiones en los pasajes que estamos analizando. Siguiendo lo que indica en T 2.1.1, podemos decir que las pasiones son un tipo particular de emociones caracterizadas por su intensidad, y que ambas se clasifican como impresiones de reflexión, mientras que las afecciones parecen clasificarse como impresiones de sensación.

reflexión), y porque Hume mismo considera que este tipo de impresiones son “secundarias” en tanto pueden surgir “de las impresiones originales o de las ideas de estas últimas” (T 2.1.1, SB 276 [p. 444]). Sin embargo, no sería de tan fácil solución en el caso de una creencia, que es una idea que incluso –y generalmente- puede ser compleja, mientras que las impresiones e ideas de reflexión son simples, lo que implica que tienen una correspondencia exacta entre sí, cosa que no ocurre con las impresiones e ideas complejas (T 1.1.1, SB 3).

Si asumimos, como quiere Hume al momento de explicar el proceso de la simpatía, que ideas e impresiones son entidades mentales diferentes, aunque la diferencia fundamental entre ambas radique en su grado de fuerza y vivacidad,³⁰ lo que igualmente permite la “conversión de una idea en impresión por medio de la fuerza de la imaginación” (T 2.3.6, SB 427 [p. 632]), ¿de qué manera podríamos explicar consistentemente la simpatía de opiniones? Como acabamos de hacer notar, esto no resultaría problemático en el caso de la relación entre ideas e impresiones de reflexión, pero sí lo es al momento de pensar cómo la idea de una opinión puede convertirse en una impresión. Ni Hume ni sus intérpretes se ocupan de esta cuestión. La única alternativa que podemos ofrecer consiste en alterar en cierta medida la explicación del proceso de la simpatía para que pueda dar cuenta de este resultado. Tomando en cuenta que el pensamiento y los sentimientos están siempre interconectados y que ambos influyen por igual en la adopción de las opiniones ajenas, podríamos pensar que, en este caso puntual, lo que se convierte en impresión no es la idea de la opinión propiamente dicha –ya que eso conlleva las dificultades que hemos señalado- sino el sentimiento que acompaña la creencia u opinión original del otro y que ayuda a suscitar en mí esa misma opinión. Entonces, para formarme una idea de la opinión del otro sólo basta con el cumplimiento del primer paso del proceso –la comprensión-, pero para que esa idea se vivifique en mí y se convierta en creencia, debe completarse también el segundo, la empatía: el sentimiento que acompaña a la opinión original debe convertirse en mí en una impresión de reflexión, ya que, como vimos más arriba, las pasiones favorecen la formación de creencias, confiriéndole una fuerza adicional a toda idea relacionada con ellas (vd. T 2.1.11, SB 321). De esta manera, podemos salvar la comunicación de opiniones por vía de la simpatía de caer en serias dificultades, siendo coherentes, además, con los principios explicativos establecidos por el propio Hume.

³⁰ Esto implica soslayar otras importantes diferencias entre ambas que el mismo Hume señala tanto en el Libro I como en el Libro II del *Tratado*, de las que nos hemos ocupado en el capítulo tres, III.2.

En otras ocasiones, Hume sí contempla la posibilidad de que el proceso de comunicación de opiniones se limite sólo al primer paso, lo cual no generaría el problema que acabamos de señalar, ya que no sería necesario elucidar cómo podría completarse esa comunicación mediante la transformación de la idea de una opinión en una impresión de reflexión:

Tan cercana e íntima es la correspondencia de las mentes humanas, que no bien se me ha acercado una persona cuando ya difunde sobre mí todas sus opiniones e influye en mi juicio, en mayor o menor grado. Y, aunque en muchas ocasiones mi simpatía por esa persona no llegue hasta el punto de cambiar completamente mis sentimientos y forma de pensar, pocas veces es tan débil que no perturbe el curso ordinario de mis pensamientos y no confiera alguna autoridad a esa opinión que me viene avalada por el asentimiento y aprobación del otro (T 3.3.2, SB 592 [pp. 841-842]).

VII. 1. 3. La simpatía y la experiencia

Por último, nos resta abordar la cuestión del rol de la experiencia en el proceso de la simpatía, lo que nos llevará a considerar también si la experiencia es susceptible de ser comunicada de esta manera o no. En principio, luego de examinar de qué manera es posible compartir opiniones, y teniendo en cuenta que éstas pueden consistir en ideas complejas al igual que la experiencia, no habría objeciones al respecto. Sin embargo, algunos autores consideran a la experiencia como una condición para la comunicación de sentimientos y opiniones, antes que como un contenido mental que puede ser transmitido a través de la simpatía. Esto nos ubica nuevamente en el problema del carácter privado de la experiencia, ya que varios intérpretes consideran que sólo proyectando la experiencia propia a la situación en la que los otros se encuentran, podemos simpatizar con ellos.³¹

Veamos la cuestión con más detalle. Diversos autores coinciden en afirmar que la experiencia es aquello que nos permite involucrarnos en el proceso de la simpatía, de la misma manera que lo hace en el marco de las inferencias causales. Encontramos planteos más o menos estrictos al respecto en lo que concierne al carácter privado o no de la experiencia que entra en juego en el proceso de simpatía. En primer lugar, desde una postura que podríamos calificar como estricta, Brian Kirby afirma que si no hemos tenido “experiencia o impresión” alguna de una determinada pasión o emoción, no podemos formarnos la idea de esa pasión o emoción.³² Fundamenta su afirmación a partir de un pasaje en el que Hume señala que “un hombre de conducta moderada no

³¹ Quien caracteriza este problema es Butler, en “T and Sympathy,” p. 1, para luego ofrecer una visión alternativa al respecto.

³² Kirby, B. “Hume, Sympathy and the Theater,” p. 307. La traducción es nuestra. Vd. también p. 323.

puede hacerse idea del deseo inveterado de venganza o de crueldad, ni puede un corazón egoísta vislumbrar las cimas de la amistad y la generosidad” (EHU 2.7 [pp. 35-36]). Sin embargo, para ser justos con Hume, es necesario reponer el contexto de la cita. En este párrafo está explicando el principio de la copia, por lo que busca ilustrar que no hay idea simple que no tenga su impresión simple correspondiente. En primer lugar, lo afirma respecto de las impresiones de sensación, diciendo que aquel que tenga algún defecto en sus órganos será incapaz de contar con las impresiones de sensación que éstos generan y por ende carecerá de las ideas correspondientes. Luego, respecto de las impresiones e ideas de reflexión, dice

Y aunque hay pocos o ningún ejemplo de una deficiencia de la mente que consistiera en que una persona nunca ha sentido y es enteramente incapaz de un sentimiento o pasión propios de su especie, sin embargo, encontramos que el mismo hecho tiene lugar en menor grado (EHU 2.7 [p. 35]).

A continuación, sigue el pasaje que hemos citado. Es decir que Hume considera que se trata de un hecho que en líneas generales es excepcional, lo cual resulta más coherente con su postura respecto de que las mentes de los hombres son espejo de las de los demás (T 2.2.5, SB 365) y, como veremos a continuación, de que no hay pasiones que no encuentren al menos las primeras semillas y principios en las mentes de todos los seres humanos (EPM 5.30). Pero según la lectura de Kirby, la simpatía con los demás parece depender del espectro de emociones y sentimientos que abarque la experiencia propia de quien observa al otro, es decir, de que haya observado y reconocido previamente en sí mismo deseos de venganza, y sentimientos de crueldad o egoísmo, los haya clasificado y sistematizado para posteriormente aplicarlos como patrones para reconocer esos sentimientos en los demás mediante sus efectos y signos externos. En este caso, suele afirmarse que la simpatía se produce a partir de la proyección de la experiencia propia, de carácter privado, sobre los demás.³³

En segundo lugar, desde una postura menos estricta, Waldow y Baier afirman que la experiencia es lo que nos provee de las ideas de las pasiones mediante las cuales podemos establecer una relación empática con los demás. Sin embargo, las autoras consideran que esa experiencia no necesariamente se limita a los casos de pasiones y emociones que hemos observado en nosotros mismos, sino que puede conformarse también por el testimonio de las pasiones de otros, o por haber presenciado obras de

³³ Butler llama la atención respecto de que este tipo de interpretaciones se origina en una transposición de la noción de simpatía que propone Adam Smith a la que es propia de Hume. Vd. “T and Sympathy,” pp. 1-2, 12. Farr adhiere a esta perspectiva y enfatiza que la simpatía en Hume no es un tipo de proyección sino de comunicación, cuyo resultado no es la transposición de ciertos estados mentales propios a los demás sino el compartir los estados mentales ajenos como consecuencia de una comunicación exitosa. Vd. “Hume, Hermeneutics, and History,” p. 294 n24, 295.

teatro que nos enseñen acerca de las emociones y su expresión, entre otras fuentes que nos permiten ampliar nuestra experiencia personal.³⁴

Independientemente de su perspectiva más o menos estricta, el lugar que estos autores le otorgan a la experiencia en el proceso de la simpatía se relaciona con la concepción de que ésta última, al menos la de índole reflexiva, se basa en un tipo de asociación entre impresiones e ideas que es análoga a la de la inferencia causal. Partiendo de esta analogía, dado que toda inferencia causal requiere de la experiencia como aquello que nos permite asociar una impresión o recuerdo presentes de un tipo de objeto con la idea de otro tipo de objeto que suele presentarse como su acompañante habitual, de la misma manera afirman que se requiere haber tenido experiencia de la conjunción de cierto tipo de pasiones, emociones o sentimientos, con los modos en que suelen manifestarse, para poder asociar, por semejanza, la idea de cierta pasión propia con la impresión presente que observamos en los gestos, tonos de voz, etc. de la otra persona.³⁵ En este caso, a diferencia de lo que sucede con las inferencias causales -donde adoptamos todo el tiempo el punto de vista de un tercero-, lo que se asocia son ideas referidas a la propia experiencia de sentimientos, emociones y pasiones con impresiones del comportamiento de otros, es decir que en la asociación por simpatía hay un cambio de perspectiva desde la primera persona a la tercera.³⁶

Esta explicación parte de que el modelo para comprender los estados mentales del otro y llegar a simpatizar con él es aquello que yo observo en mí mismo o bien, desde una perspectiva menos estricta, que he incorporado de fuentes tales como el testimonio o la dramatización, porque los estados mentales del otro me son inaccesibles de manera directa. Pero, al igual que sucede con las inferencias causales, sería necesario contar con experiencia de tipos de objetos similares observados en relaciones similares como requisito para ir más allá de lo que los sentidos y la memoria nos ofrecen, en este caso, para asociar las impresiones de los “efectos y signos externos” de lo que otro piensa o siente, con las correspondientes ideas de dichos pensamientos y sentimientos en nosotros, y luego poder transformarlos en impresiones propias.

³⁴ Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” pp. 72-73.

³⁵ Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” p. 64.

³⁶ Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” p. 70. La perspectiva de la tercera persona se refiere a que en la inferencia causal aludimos a objetos físicos o a cuestiones mentales o sociales donde no necesariamente es relevante la experiencia de sentimientos, emociones, etc. del observador para llevar a cabo el razonamiento o, en líneas generales, para comprender la situación, mientras que en el caso de la simpatía, sí lo son.

Desde esta perspectiva, la simpatía ofrece la posibilidad de compartir los estados mentales que ya tenemos, en tanto, al parecer, sólo podríamos reconocer aquellas pasiones, emociones y opiniones de los demás que cuentan con un correlato en aquellas que hemos adquirido primero mediante la experiencia. Por lo tanto, la comunicación que podamos llegar a tener con otras personas estaría restringida por los alcances y límites de la experiencia propia. Si bien esta posibilidad no es menor, porque permite afirmar que los contenidos y estados mentales en general, y la experiencia en particular –en tanto contenido mental–, pueden ser públicos, podemos avanzar un paso más y preguntarnos si es posible ampliar nuestra experiencia por medio de la simpatía. Es decir, lo que nos interesa indagar es si la experiencia, además de constituir la condición para que se lleve a cabo el proceso de simpatía, no puede también contarse entre aquello que es posible compartir mediante este principio operativo, lo que, por otra parte, permitiría eliminar las restricciones que la interpretación que estamos analizando le impone a la simpatía. Como sucede en otras ocasiones, la interpretación que impone restricciones a la posibilidad de simpatizar con los demás no carece de sustento en ciertas afirmaciones de Hume, tales como la que sigue:

La única forma en que los sentimientos ajenos pueden afectarnos es convirtiéndose, hasta cierto punto, en nuestros propios sentimientos, en cuyo caso actúan sobre nosotros incrementando nuestras pasiones y oponiéndose a ellas, exactamente del mismo modo que si se hubieran derivado originalmente de nuestro propio carácter y disposición. Mientras esos sentimientos estén ocultos en la mente de los demás, nunca podrán ejercer influjo sobre nosotros. Y aún si fueran conocidos, pero no pasaran de la imaginación o comprensión, esa facultad está tan acostumbrada a objetos de toda clase que una mera idea no sería capaz de afectarnos nunca en lo más mínimo por contraria que fuera a nuestros sentimientos e inclinaciones (T 3.3.2, SB 593 [pp. 842-843]).

Si bien es cierto que, estrictamente hablando, cuando le adscribimos sentimientos al otro no podemos estar seguros de que realmente siente del modo en que pensamos que siente, no consideramos que en este pasaje Hume esté afirmando que el sentimiento del otro no puede afectarnos si no contamos con uno propio que sea igual, es decir, que la aceptación y comprensión de la experiencia de otro depende de que yo cuente previamente con una experiencia similar. Por el contrario, entendemos que sostiene que el proceso de la simpatía no puede completarse si los sentimientos del otro no se vuelven, en cierta manera, propios. Pero esto no se logra proyectando la experiencia propia sobre lo que consideramos que el otro siente, sino recibiendo por comunicación sus sentimientos y generando en nosotros unos similares. Así comenzarán a operar en nosotros de la misma manera que si se hubieran generado originalmente en nuestra mente. Lo que Hume busca enfatizar es que para que esto ocurra es necesario que los otros manifiesten directa o indirectamente lo que sienten o piensan, ya que, como

señalamos en el capítulo anterior,³⁷ no podemos acceder a aquello que los demás no expresan externamente de algún modo u otro, porque entonces esos estados mentales no pueden convertirse en objeto de nuestra observación.

Por lo tanto, podemos concluir que la posibilidad de que los sentimientos del otro se vuelvan propios no depende necesariamente de la proyección de experiencia propia sobre los demás, sino de que el otro nos revele sus estados y contenidos mentales por alguna vía, lo que nosotros a su vez, podremos observar, interpretar y comprender sobre la base de la universalidad de la naturaleza humana.³⁸ Esta universalidad es lo que permite que, en la mayoría de los casos, mis sentimientos e ideas se asemejen a lo que los otros sienten o piensan en situaciones similares. Por supuesto que si, además de tener como base común la naturaleza humana, añadimos aspectos sociales, culturales e históricos compartidos, la simpatía se facilita enormemente, ya que como hemos señalado varias veces, los principios de la semejanza y la contigüidad desempeñan un papel relevante para que esto suceda. Pero el carácter universal de la naturaleza humana garantiza que siempre exista un mínimo de semejanza como para reconocer en nosotros el tipo de emoción, sentimiento o pensamiento que el otro alberga:

Sin duda, participamos más fácilmente de sentimientos que se asemejan a aquellos que sentimos diariamente. Pero ninguna pasión, cuando está bien representada, puede sernos enteramente indiferente, porque no hay ninguna cuyas semillas y primeros principios, al menos, no los tenga consigo todo hombre (EPM 5.30 [p. 174]).

Estas “semillas y primeros principios” nos permiten reconocer en nosotros los motivos que han llevado a los demás a sentir o pensar lo que efectivamente sienten o piensan, tanto en nuestra propia cultura y tiempo como en otros más distantes y lejanos. Cuando la semejanza y la contigüidad se dan en alto grado, esto resulta más sencillo de alcanzar; cuando esto no sucede, la simpatía requiere de un mayor esfuerzo, pero en ningún caso es imposible de lograr.³⁹

³⁷ Vd. VI.2.

³⁸ Como señala Baier, la capacidad de interpretar esos “signos externos” de los estados mentales del otro no proviene del hecho de haberlos observado en primer lugar en nosotros mismos, sino que podemos haberla adquirido mediante el testimonio: el relato de otros, la lectura, el teatro. Aprendemos a interpretar que un gesto es de nerviosismo no necesariamente a partir de haberlo hecho nosotros mismos, sino de haberlo observado en otros reiteradas veces y luego asociarlo con ese estado emocional, o porque nos han enseñado que suele ser así, etc. Vd. Baier, A. y Waldow, A. “A Conversation between Annette Baier and Anik Waldow,” pp. 65, 66, 70-74. Podemos considerar a esto como un tipo de experiencia, aunque no de índole privada, sino que sólo puede adquirirse en y por medio de un entorno social. Así, la práctica de la observación y la enculturación pueden volvernos mejores intérpretes de lo que los otros piensan o sienten y llevarnos a simpatizar con ellos, pero no necesariamente por haberlo pensado o sentido en primera persona, sino por haber aprendido el significado del lenguaje corporal (gestos, tonos de voz, pausas, etc.) en un determinado contexto cultural.

³⁹ Vd. Farr, J. “Hume, Hermeneutics, and History,” p. 300.

Entonces, podemos ver que el carácter del proceso de simpatía puede delinearse más eminentemente como una forma de comunicación, es decir de intercambio de sentimientos y opiniones,⁴⁰ que de proyección de experiencias propias sobre la situación de los demás, ya que si nos retrotraemos a la primera definición de simpatía que Hume formula, destaca justamente que es posible recibir las inclinaciones y sentimientos de los demás “por diferentes y aún contrarios que sean a los nuestros” (T 2.1.11, SB 316 [p. 495]). Más aún, lo enfatiza al decir que “experimento las pasiones del odio, resentimiento, aprecio, amor, valor, júbilo y melancolía más por la comunicación con los demás que por mi propio carácter y temperamento” (T 2.1.11, SB 317 [pp. 495-496]). Es decir que el mecanismo de asociación que tiene lugar en la simpatía no es estrictamente análogo a una inferencia causal, ya que como Hume sostiene, todos los seres humanos, por el sólo hecho de serlo, contamos con las “semillas y primeros principios” que nos permiten participar de los estados mentales de los demás. Por lo tanto, la experiencia no estaría jugando aquí un rol decisivo como condición para la simpatía, como sí sucede en el caso de los razonamientos causales, porque en tanto somos seres humanos, de alguna manera está garantizado que podremos comprender y llegar a empatizar con el otro aún cuando no hayamos transitado específicamente por el mismo tipo de sufrimiento o goce particular o albergado la misma clase de opiniones que él.⁴¹

Esto queda ratificado también en el caso de la simpatía espontánea o por contagio. El ejemplo de los niños que “admiten implícitamente cualquier opinión que se les proponga” (T 2.1.11, SB 316 [p. 495]) muestra claramente que para adoptar una opinión ajena no se requiere como condición previa la experiencia, sino que, al parecer, en este caso, la simpatía se apoya enteramente tanto en la universalidad de la naturaleza humana como en la naturaleza imitativa que nos caracteriza (ESY – NC, 202). Hume ratifica esta idea en una carta a Hugh Blair, donde le comenta que “parece obvio que los niños adoptan ciegamente todas las opiniones, principios, sentimientos y pasiones de sus mayores, como así también dan crédito a su testimonio” (L 1.188, 349). Añade que

⁴⁰ Por “intercambio” no nos estamos refiriendo a que exista una migración de sentimientos y opiniones de una mente a otra. Como señalamos antes, es necesario observar e interpretar los signos externos que el otro nos proporciona para que ese intercambio pueda producirse, a partir de que esos signos producen impresiones complejas en nosotros que causan sus correspondientes ideas, las que luego pueden convertirse a su vez en impresiones.

⁴¹ En este sentido, podríamos decir con Terencio: “Hombre soy: nada de lo humano considero que me es ajeno” (*Homo sum; humani nihil a me alienum puto*). Vd. “El atormentador de sí mismo” en *Comedias completas*. Traducción, notas e introducción de Hugo Francisco Bauzá. Buenos Aires, Colihue, 2007, p. 157, verso 77.

esta “propensión a creer” que es propia de la juventud, puede ser corregida posteriormente por la experiencia (L 1.188, 349). Así, vemos que en este caso, no sólo la experiencia no es una condición para la simpatía sino que es un recurso que, en muchos casos, empleamos después de haber aceptado los sentimientos y emociones de los demás con el propósito de revisar y corregir aquellas creencias que encontramos que son mero resultado de la credulidad y carecen de una adecuada justificación, dado que las creencias pueden tener múltiples orígenes y la experiencia es sólo uno de ellos. Podemos usar la experiencia como recurso para evaluar y corregir las creencias a partir de que gradualmente, la interacción entre la práctica de la observación y la sistematización de los contenidos observados nos permite desarrollar una actitud reflexiva.⁴² En este sentido, Hume sostiene que

desde nuestra más tierna infancia, hacemos continuos progresos formando principios más generales de conducta y de razonamiento (...) cuanto más experiencia adquirimos, y a medida que nuestra razón se va desarrollando, nuestros principios van haciéndose más generales y comprehensivos (DNR 1.134 [pp. 35-36]).

Así, el desarrollo paulatino de la razón y el incremento de la experiencia nos dan elementos para desarrollar una actitud crítico-reflexiva que nos permite evaluar lo heredado para aceptarlo o rechazarlo. Sin embargo, no en todos los casos ni necesariamente llevamos a cabo esta evaluación, ya que muchas veces la mayoría de la gente conserva una actitud prerreflexiva respecto de gran parte de las creencias que sostiene, aún en la madurez.

Podemos concluir entonces que, si caracterizamos al proceso de la simpatía como un proceso de comunicación, la experiencia no necesariamente debe desempeñar el rol de condición necesaria para que pueda tener lugar, sino que en muchos casos, interviene posteriormente para revisar y evaluar lo que hemos adoptado mediante la simpatía. Por el contrario, consideramos que es más adecuado invertir los roles y pensar que en lugar de proponer que la experiencia sea una condición para la simpatía, sucede a la inversa. Si bien es cierto que los principios de asociación a partir de los cuales hacemos inferencias causales son tan connaturales a nosotros como el principio de la simpatía, para que se lleve a cabo la inferencia causal misma debemos necesariamente contar con experiencia, ya que en el ámbito de las cuestiones de hecho cualquier cosa puede ser causa de cualquier otra, y la falta de experiencia nos ubicaría en una situación similar a la de Adán.⁴³ Por el contrario, lo que hemos buscado poner de relieve aquí es que para que tenga lugar el proceso de la simpatía, no es necesario contar con experiencia porque

⁴² Vd. IV. 1. 1.

⁴³ Remitimos al tratamiento del tema que hicimos en el capítulo cuatro, vd. IV. 1. 1.

en tanto de lo que se trata es de compartir cuestiones inherentemente humanas –si bien éstas son cuestiones de hecho- dado que partimos de una naturaleza humana común, todos contamos con, por así decirlo, un mínimo indispensable –esas semillas y primeros principios- que garantizan un nivel básico de comprensión y empatía con todo otro ser humano, aún antes de haber tenido experiencia al respecto.⁴⁴

Así como es posible comunicar sentimientos, pasiones y opiniones, es posible comunicar también experiencias, en tanto, como hemos afirmado antes, constituyen un tipo de contenido mental, al igual que ellas. De esta manera, no habría impedimentos para que pudiéramos tomar la experiencia del otro como si fuera nuestra, ya que justamente el principio de la simpatía sienta las bases para que esto pueda ocurrir. Como veremos más adelante, Hume explícitamente afirma que podemos ampliar nuestra experiencia por medio de la aceptación e incorporación del testimonio ajeno.⁴⁵ Consideramos que para que eso suceda, además de las cuestiones relativas a la credibilidad de los relatos de los testigos, un requisito más originario aún es el de la capacidad de comunicarnos recíprocamente nuestros estados y contenidos mentales. Por supuesto que a medida que adquirimos experiencia, sobre todo de tipo filosófico, ésta no sólo contribuye a evaluar y corregir las opiniones adoptadas mediante el proceso de simpatía espontánea, sino que también nos ayuda a comprender mejor los sentimientos y opiniones de los demás, al menos en el caso de la simpatía reflexiva, en tanto implica el desarrollo de capacidades más refinadas de observación e interpretación de la conducta y el discurso ajenos. Así, podemos pensar la interacción entre la experiencia y la simpatía como una suerte de espiral creciente que nos permite ir incorporando esas opiniones y sentimientos y comprendiéndolos cada vez más tanto a partir de nuestra capacidad comunicativa originaria como del incremento de la experiencia, lo que, sumado a nuestra condición inherentemente social, favorece el intercambio.

VII. 2. La visión reduccionista del testimonio

Una vez que hemos mostrado de qué manera es posible comunicar opiniones a través de la simpatía, podemos afirmar que este principio es una de las condiciones de posibilidad para la trasmisión de testimonios, en tanto facilita la comunicación tanto de

⁴⁴ Tal vez ésta sea una peculiaridad de las “cuestiones humanas” que Hume mismo no tuvo en cuenta al considerar a lo humano y a lo social como cuestiones de hecho iguales a las de carácter natural. Esto reviste a la filosofía moral de un carácter particular que, en su afán por aplicar el método experimental a ese ámbito, no tuvo en cuenta, pero que se deja traslucir al momento de revisar la cuestión de la simpatía.

⁴⁵ Vd. VII. 3.

sentimientos como de puntos de vista y experiencias. Como veremos en lo que sigue, la aceptación del testimonio ajeno puede hacerse de dos maneras, en consonancia con dos de los tipos de simpatía que hemos distinguido –espontánea y reflexiva–, lo que a su vez, podemos conectar con las dos actitudes de las que hemos hablado en el capítulo cinco:⁴⁶ espontáneamente, cuando aceptamos de forma crédula y precipitada cualquier reporte que nos transmiten, lo que se vincula con la actitud vulgar o prerreflexiva; o bien, de manera reflexiva, cuando tenemos en cuenta las circunstancias y los antecedentes de aquello que nos están reportando y las características de quienes lo relatan, para determinar su grado de confiabilidad.

El hecho de que podamos incorporar sentimientos, opiniones y experiencia de manera intersubjetiva a partir de la interacción social ayudados por el principio de la simpatía, explica por qué los hombres tenemos creencias de origen no estrictamente empírico, es decir, no adquiridas mediante la observación o experimentación directa o de primera mano, sino conformadas a partir de la aceptación del testimonio de los demás. En este sentido, el testimonio desempeña un papel altamente relevante como fuente de incorporación y justificación de muchos de nuestros conocimientos, ya que, a criterio de Hume, “no hay un tipo de razonamiento más común, más útil o incluso más necesario para la vida humana que el derivado de los testimonios de los hombres y los informes [*reports*] de los testigos presenciales y de los espectadores” (EHU 10.5 [p. 135]).

A pesar de la centralidad que Hume le confiere al testimonio tanto por su empleo frecuente como por su utilidad e incluso relevancia para la propia supervivencia, una de las interpretaciones más influyentes respecto de su postura acerca de la cuestión es la que se conoce como “reduccionismo.” Según esta postura, Hume exige que, para confiar en el testimonio ajeno debemos contar con evidencia empírica de primera mano, es decir, libre de testimonio, para constatar que aquello que nos relatan es efectivamente así. Por lo tanto, una creencia basada en el testimonio sólo puede justificarse si puede derivarse de y ser reductible a fuentes más “básicas,” tales como la percepción sensible, la memoria o la inferencia causal. Desde esta perspectiva, la credibilidad del testimonio ajeno dependería de la experiencia individual y se reduciría en última instancia a ella. Vemos aquí emerger nuevamente una interpretación restringida, en este caso, del testimonio, pero por extensión, también de la experiencia que supuestamente debe validar ese testimonio, a la que se entiende únicamente en términos de impresiones

⁴⁶ Vd. V. 4.

sensibles o recuerdos “vivaces”⁴⁷ vinculados con la observación directa de los hechos en cuestión. Frente a esta postura reduccionista ha ido reaccionando una cantidad cada vez mayor de autores,⁴⁸ los que ofrecen lecturas más adecuadas no sólo del testimonio mismo, sino también de la experiencia, a la que, por contraposición al reduccionismo, caracterizan como inherentemente conformada tanto por observaciones de primera mano como por testimonios ajenos. Veamos a grandes rasgos en qué consiste el reduccionismo y cómo es posible objetarlo con argumentos del propio Hume.

Quien postula inicialmente la postura reduccionista es J. C. A. Coady, aunque no precisamente con la intención de defenderla, sino de proponer, por contraste, una concepción del testimonio como fuente de conocimiento *sui generis* no reductible a ninguna otra, que tiene una autoridad intrínseca, lo que nos lleva a aceptarlo sin obligación alguna de determinar su veracidad.⁴⁹ Coady formula tres críticas a la postura que le atribuye a Hume, y concluye en función de ellas que su pretendido reduccionismo es inviable. Para la interpretación de lo que Hume entiende por testimonio, Coady parte de lo que afirma en el ensayo “De los milagros,” incluido como sección 10 de la primera *Investigación*. Puntualmente, comienza su argumentación a partir del siguiente pasaje:

Quizá uno pueda negar que esta clase de razonamiento esté fundado en la relación causa-efecto. No discutiré sobre [una] palabra. Bastará con apuntar que nuestra seguridad, en cualquier argumento de esta clase, no deriva de ningún otro principio que la observación de la veracidad del testimonio humano y de la habitual conformidad de los hechos con los informes [*reports*] de los testigos. Siendo un principio general que ningún objeto tiene una conexión con otro que pueda descubrirse, y que todas las inferencias que podemos sacar del uno al otro están meramente fundadas en nuestra experiencia de regularidad y constancia de su conjunción, es evidente que no debemos hacer una excepción de este principio [a favor] del testimonio humano, cuya conexión con otro suceso cualquiera parece en sí misma tan poco necesaria como cualquier otra conexión (EHU 10.6 [pp. 135-136]).

⁴⁷ Vd. IV. 6.

⁴⁸ Entre otros, podemos mencionar a Traiger, Saul. “Humean Testimony.” *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 74 (1993): 135-149; Hribek, Tomas. “Against Coady on Hume on Testimony.” *Acta Analytica* vol. 11 (1996): 189-200; Faulkner, Paul. “David Hume’s Reductionist Epistemology of Testimony.” *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 79, N°4 (1998): 302-313; Welbourne, Michael. “Is Hume Really a Reductivist?” *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 33 (2002): 407-423; Pitson, Anthony. “Hume and Testimony.” 32nd *International Hume Conference*, Toronto, 2003; Gelfert, Axel. “Hume on Testimony Revisited.” *Logical Analysis and History of Philosophy* vol. 13 (2010): 60-75; Wilson, Fred. “Hume and the Role of Testimony in Knowledge.” *Episteme* vol. 7, N°1 (2010): 58-78, y Shieber, Joseph. *Testimony. A Philosophical Introduction*. Nueva York, Routledge, 2015, pp. 65-67.

⁴⁹ Coady plantea su postura inicialmente en “Testimony and Observation.” *American Philosophical Quarterly* vol. 10 (1973): 149-155 y luego en *Testimony, A Philosophical Study*. Nueva York, Clarendon Press, 1992, especialmente en el capítulo 4. Cabe destacar, sin embargo, que David Fate Norton en “History and Philosophy in Hume’s Thought” hace una crítica similar a la noción humeana de testimonio, aunque sin denominarla “reduccionista,” ya que considera que Hume entiende por experiencia sólo a la experiencia individual, y que ésta es el parámetro final para evaluar la evidencia que proviene del testimonio. Spencer Wertz hace una aguda crítica a esta perspectiva, a la que volveremos luego, en “Is Hume’s Use of Evidence as Bad as Norton Says it Is?” *Philosophical Topics* vol. 13 (supplement) (1982): 79-86.

Coady considera que, en esta cita, Hume está reduciendo el testimonio a una forma de inferencia inductiva y, a su vez, reduce ésta a una especie de observación o experiencia. Es decir que la justificación de las creencias que provienen de testimonios dependen de un tipo de evidencia más fundamental como la que ofrece la observación y experiencia de primera mano. La aceptación del testimonio como válido depende en última instancia de nuestra experiencia de la conjunción constante entre la clase de reporte que se ofrece y la clase de hecho que relata.

Por otra parte, Coady señala que Hume usa de manera ambigua la expresión “nuestra experiencia,” dado que puede entenderse como “observación individual,” o bien como “experiencia común.”⁵⁰ Sin embargo, sostiene que ambas opciones resultan problemáticas a la hora de pensar en la justificación del testimonio. Si proponemos que Hume alude a la experiencia colectiva caemos en un argumento circular, porque justamente la aceptación de las observaciones y experiencias de otros requiere que aceptemos su testimonio, y eso es lo que se está tratando de establecer. Por lo tanto, no parece haber otra opción más que interpretar la expresión en términos de experiencia individual. Sin embargo, esto también ocasiona serias dificultades. En primer lugar, porque sería totalmente inviable pensar que cada uno de nosotros deba haber observado directamente aquello que aceptamos a partir del testimonio. A modo de ejemplo, Coady señala que creemos que la sangre circula, que hay un océano entre los continentes americano, europeo y africano, o que las luces que vemos por la noche son cuerpos celestes inmensamente distantes de nosotros, sin haberlo corroborado personalmente. Es obvio que nadie pudo haber observado directamente todos estos hechos y que los aceptamos porque otros lo observaron por nosotros.⁵¹ En segundo lugar, Hume sostiene que la credibilidad de un testimonio se basa en “la conjunción entre cualquier clase de [reporte] [*report*] y cualquier clase de objeto” (EHU 10.6 [p. 136]). Coady considera que por “clase de reporte,” Hume puede aludir ya sea a la clase de hablante que da el reporte o a la clase de contenido que trasmite. Ambas opciones resultan igualmente problemáticas. Si nos inclinamos por la clase de hablante, debemos guiarnos por su autoridad o su carácter de experto. Pero para establecer el carácter de experto de una persona, debemos basarnos en el testimonio que otros dan al respecto,⁵² lo que nos

⁵⁰ Vd. Coady, J. *Testimony*, p. 80.

⁵¹ Vd. Coady, J. *Testimony*, pp. 82-83.

⁵² Suponemos que Coady no incluye que nosotros mismos podamos acreditar el carácter de experto de quien brinda el testimonio, lo que sería perfectamente plausible, porque eso nos remitiría una vez más a que, para dar cuenta de su pericia, necesariamente debemos contar con experiencia de primera mano.

conduce nuevamente a la circularidad, o bien, en la observación directa de los hechos que describe, lo que vuelve prescindible su testimonio. Si nos inclinamos por la clase de contenido que se relata, deberíamos establecer algún criterio que nos permita distinguir tipos de reportes válidos e inválidos, cosa que Hume no hace.

Finalmente, a partir de que “la razón por la que damos algún crédito a testigos e historiadores no se deriva de una *conexión* que percibimos *a priori* entre testimonio y realidad, sino porque solemos encontrar conformidad entre ellos” (EHU 10.8 [p. 137], las cursivas son del autor), Coady considera que Hume presupone implícitamente la posibilidad de que no exista correlación alguna entre testimonio y realidad, e imagina una situación ficticia en la que una comunidad de extraterrestres sistemáticamente produce testimonios que no se condicen con los hechos.⁵³ De esta manera, busca mostrar que, en realidad, para que un discurso pueda aceptarse como testimonio debemos partir de la condición de que debe corresponderse con los hechos, por lo que no es algo que aprendamos mediante la experiencia, sino que, contrariamente a lo que Hume afirma, se establece *a priori*. Lo contrario requeriría que comparáramos cada reporte con observaciones de primera mano acerca de los hechos que relatan, lo cual no es posible.

Mediante estas tres objeciones, Coady pretende reducir al absurdo la postura reduccionista que le atribuye a Hume para mostrar que resulta inviable. Sin embargo, nos ocuparemos de mostrar que las críticas se originan en una interpretación descontextualizada y sesgada de lo que Hume sostiene no sólo en “De los milagros,” sino en otros pasajes de su obra. En líneas generales, tal como sostienen Axel Gelfert y Michael Welbourne, la lectura de Coady surge de extender las críticas que Hume formula a los testimonios acerca de milagros a lo que sostiene del testimonio en general, es decir que solapa aquello que Hume afirma de ciertos casos particulares problemáticos con su concepción general del testimonio.⁵⁴

VII. 2. 1. La visión no reduccionista del testimonio

Veamos entonces de qué manera es posible rebatir la lectura reduccionista a partir de lo que el propio Hume tiene para decir. En primer lugar, dada la centralidad que le

⁵³ Vd. Coady, J. *Testimony*, pp. 85-90.

⁵⁴ Vd. Gelfert, A. “Hume on Testimony Revisited,” p. 67 y Welbourne, M. “Is Hume Really a Reductivist?,” p. 417. Pitson sostiene una postura similar, al remarcar que en “De los Milagros” Hume se ocupa de casos particulares en los que la evidencia que ofrece el testimonio entra en conflicto con la experiencia habitual. Esta situación es más bien una excepción antes que aquello que ocurre en todos los casos en los que las creencias se justifican a partir de testimonios. Vd. “Hume and Testimony.”

confiere al testimonio, a la que hemos aludido en el apartado anterior (vd. EHU 10.5), sería extraño que luego redujera su valor epistémico haciéndolo subsidiario de la inferencia inductiva, la que a su vez dependería únicamente de la experiencia y de la observación individuales.⁵⁵ Para Hume la centralidad del testimonio es tal, que el primer ejemplo que ofrece en el *Tratado* acerca del origen de nuestras creencias es justamente el de una creencia basada en un testimonio histórico, como es la de que César fue asesinado en el Senado durante los *idus* de marzo. Hume afirma que creemos en este hecho a partir de que ha sido establecido “por el testimonio unánime de los historiadores, que convienen en asignar ese determinado tiempo y lugar a dicho suceso” (T 1.3.4, SB 83 [p. 188]). Hasta aquí, parecería ser que nuestra creencia –contra la lectura reduccionista– se originaría a partir de la convergencia de los reportes de los historiadores. No obstante, Hume continúa:

En este caso, están presentes a nuestra memoria, o a nuestros sentidos, ciertos caracteres y letras, y recordamos también que estos caracteres han sido empleados como signos de ciertas ideas. Estas ideas estaban o en las mentes de quienes se hallaban inmediatamente presentes en esa acción y recibieron directamente las ideas de su existencia, o han sido derivadas del testimonio de otras personas (...) Es obvio que toda esta cadena de argumentos o conexión de causas y efectos, está basada en principio sobre caracteres o letras vistos y recordados, y que sin la autoridad de la memoria o los sentidos todo nuestro razonamiento sería quimérico e infundado, pues en este caso cada eslabón de la cadena pendería de otro, pero no habría cosa alguna fijada al extremo, capaz de sostener el todo; y entonces no existiría creencia ni evidencia (T 1.3.4, SB 83 [pp. 188-189]; vd. EHU 5.7).

A primera vista, podría pensarse que esta cita está avalando la interpretación reduccionista del testimonio. Sin embargo, no es así por varias razones. En primer lugar, aquí Hume está hablando acerca de la causa de una creencia testimonial, mientras que el reduccionismo se refiere a aquello que la justifica.⁵⁶ Si tenemos en cuenta esta diferencia, Hume apunta a señalar en este pasaje que la creencia testimonial se origina de la misma manera que cualquier otra creencia causal y tiene, al igual que ésta, la estructura de una inferencia inductiva, pero no necesariamente afirma lo mismo respecto de su justificación. En segundo lugar, el argumento se refiere al rol que desempeñan las impresiones y la memoria vivaz en el marco de las inferencias causales, vinculado con aquello que nos permite distinguir un razonamiento acerca de una cuestión de hecho y

⁵⁵ Discutiremos más abajo acerca de la posibilidad de que pueda existir algo así como una experiencia puramente individual o privada para Hume.

⁵⁶ Esta diferencia ha sido sagazmente indicada por Saul Traiger en “Humean Testimony,” pp. 139-140, y en “Experience and Testimony in Hume’s Philosophy,” p. 45 y se opone a la interpretación de G. E. M. Anscombe, quien sostiene que este pasaje alude a la justificación de las creencias testimoniales. Para dicha autora, Hume está señalando que una creencia testimonial debe mostrar la conexión fehaciente entre las impresiones y los hechos que representan. Vd. “Hume and Julius Cesar.” *Analisis* vol. 34, N° 1 (1973): 1-7.

existencia de un argumento hipotético o incluso de una ficción de la imaginación.⁵⁷ Es decir que no pone en cuestión ni la veracidad de los testigos, cuyo testimonio es “unánime,” ni la ocurrencia del hecho relatado en determinado tiempo y lugar, lo que está avalado por el consenso existente entre los historiadores, sino que alude a nuestra creencia en ese hecho. Si bien el razonamiento causal es el único que nos permite ir más allá de lo que está presente a la percepción sensible o a la memoria vivaz, necesariamente debe anclarse en ellas como punto de partida de la creencia resultante, ya que, de lo contrario, podríamos albergar dudas respecto de si la creencia es en realidad una suposición o una fantasía. Lo mismo vale para una creencia testimonial – necesariamente basada en una inferencia inductiva- que para una creencia originada en una inferencia inductiva no testimonial: en ambos casos debe iniciarse a partir de una impresión o un recuerdo vivaz. Por ese motivo, aquí no está en duda la validez del testimonio como tal, es decir, del contenido de la creencia, que, como Hume mismo afirma desde un principio, ha sido bien establecido, sino nuestro contacto con el hecho en cuestión, que forma la base de la inferencia causal, y la consecuente creencia que se origina a partir de él. Debe haber una vía de acceso a ese hecho alejado de nuestro tiempo y lugar, y esa vía es la lectura de los libros de historia donde éste se relata. La creencia se origina en la cadena causal que une los caracteres impresos en los libros con las ideas en las mentes de quienes presenciaron el hecho o lo escucharon de quienes lo presenciaron. Esta conexión entre los caracteres y los testimonios que nos remiten al hecho nos permiten diferenciar un libro de historia de un libro de ficción, tal como Hume lo afirma más adelante en el *Tratado*:

Cuando vemos ciertos caracteres y figuras descritos sobre el papel deducimos que la persona que los ha producido debía querer afirmar tales hechos: la muerte de *César*, el triunfo de *Augusto* o la crueldad de *Nerón*: y recordando muchos otros testimonios coincidentes, sacamos en conclusión que aquellos hechos existieron realmente, y que tan gran número de hombres, a los que no guiaba interés alguno en ello, no podrían conspirar para engañarnos, especialmente porque si lo hubieran intentado habrían tenido que exponerse a la burla de sus contemporáneos, en una época en que aquellos hechos estaban confirmados por ser recientes y universalmente conocidos (T 2.3.1, SB 404-405 [p. 604]).

Las cursivas son del autor.

Aquí notamos que Hume, justamente, busca destacar que uno de los rasgos principales que distingue a un testimonio de otros actos de habla o fragmentos de discurso es su pretensión de transmitir información, es decir que su objetivo es reportar cuestiones de hecho y existencia, antes que relatar ficciones.⁵⁸ Por otra parte, en la misma cita, Hume

⁵⁷ Hemos aludido al tema en el capítulo cuatro, vd. IV. 6.

⁵⁸ Vd. Welbourne, M. “Is Hume Really a Reductivist?,” p. 415; Pitson, A. “Hume on Testimony” y Gelfert, A. “Hume on Testimony Revisited,” p. 72.

añade otros elementos que le confieren credibilidad a un testimonio puntual y constituyen evidencia que nos lleva a creer en él: respecto del contenido, la concurrencia con otros testimonios, que lo ocurrido fue de público conocimiento y cercano en el tiempo; y respecto de los testigos, el escarnio social que hubiera significado forjar un falso testimonio. Por lo tanto, podemos notar que los factores que hacen creíble un testimonio no pasan por la observación directa de lo sucedido, sino que se construyen a partir de la intersubjetividad.⁵⁹ Tenemos entonces un primer argumento para mostrar que Hume no pretende reducir la creencia testimonial sin más a una inferencia causal y ésta a percepciones sensibles y recuerdos vivaces, sino que se limita a señalar que el origen de toda creencia causal –ya sea testimonial o no- se basa en una inferencia inductiva que requiere de impresiones y recuerdos como punto de partida. Esto obedece más bien a la necesidad de distinguir hechos de ficciones que a la pretendida reducción del testimonio a la observación directa individual.

Como acabamos de señalar, el testimonio, en cuanto acto discursivo, consiste en la práctica de asociar palabras con hechos, es un uso del lenguaje particular que pasa por la comunicación de información, y que se diferencia de otros tales como ordenar, sugerir, dar a entender, narrar una ficción, etc. La posibilidad de compartir esta información está garantizada por la simpatía, pero aprendemos a distinguir este uso del lenguaje de los restantes a partir de la práctica, lo que genera el hábito de creer que, en el marco del discurso testimonial, se usan palabras para reportar cuestiones de hecho y para decir cómo son éstas. Por ese motivo, una vez que hemos aprendido a reconocer el testimonio de entre otros actos de habla, nuestra actitud por defecto es dar por sentada la veracidad de quienes lo ofrecen.⁶⁰ La respuesta esperable frente a él es que el oyente acepte y crea lo que se le dice. Hume así lo señala en el pasaje que acabamos de citar, cuando indica que la persona que produjo el testimonio acerca de la muerte de César, el triunfo de Augusto o la crueldad de Nerón “debía querer afirmar tales hechos” (T 2.3.1, SB 405 [p. 604]). Lo mismo sucede cuando compara un relato histórico con la lectura de una novela:

El último [el lector de un testimonio histórico] concibe todos los incidentes con mayor vivacidad, siente más profundamente lo que les ocurre a los personajes y se representa las acciones de éstos, su carácter de amigos y enemigos, llegando incluso a hacerse una idea de sus rasgos, ademanes y personalidad. El primer lector [el de una obra de ficción], en cambio, que no cree lo que dice el autor, concibe todas esas cosas de un modo más tenue y débil (T 1.3.7, SB 97-98 [pp. 208-209]; vd. T App SB 624).

⁵⁹ Trataremos este tema con mayor detalle en el próximo apartado.

⁶⁰ Vd. Welbourne, M. “Is Hume Really a Reductivist?,” p. 415-416.

En definitiva, tenemos la capacidad de informar al otro a través del testimonio y de aceptar sus opiniones mediante la simpatía, como hemos señalado en la primera parte del capítulo. La simpatía garantiza que nuestros contenidos y estados mentales puedan ser compartidos, ya que es un principio operativo que se apoya en la universalidad de la naturaleza humana y se refuerza a partir de la semejanza y contigüidad que brindan los lazos sociales, culturales e históricos. Como hemos visto, se pone en juego de manera inevitable al encontrarnos inmersos en un entorno social, pero también puede ser objeto de reflexión. Es lo que sienta las bases de la comunicación humana en general, y de la aceptación del testimonio en particular. Además, aprendemos por experiencia a esperar que lo que los otros nos comunican mediante el testimonio es veraz. Hume señala incluso que la honestidad puede considerarse como una cualidad inherente a la naturaleza humana, por lo que nuestro conocimiento de ésta última es lo que nos permite depositar una confianza en el testimonio justificada, es decir avalada por la ciencia de la naturaleza humana:

Si los hombres no tuvieran comúnmente una inclinación a la verdad y [un principio de rectitud] [*a principle of probity*], si no sintieran vergüenza cuando se los [detecta] mintiendo; si estas no fueran cualidades que la *experiencia* descubre como inherentes a la naturaleza humana, jamás tendríamos la menor confianza en el testimonio humano. Un hombre que delira o que es conocido por su falsedad y vileza no tiene ninguna clase de autoridad sobre nosotros (EHU 10.5 [p. 136]). La cursiva es del autor.

Ahora bien, afirmar que la aceptación es la respuesta que se espera por defecto frente a un testimonio no es lo mismo que decir que en todos los casos debemos aceptarlo. En algunas ocasiones particulares surgen razones que nos llevan a suspender esa actitud habitual, que opera en nosotros prerreflexivamente. Justamente, el caso del que se ocupa Coady, que tiene que ver en la credibilidad de los testimonios acerca de los milagros,⁶¹ es una de esas ocasiones donde debemos hacerlo, porque se trata de relatos cuyo contenido contradice la infinidad de testimonios concordantes que dan sustento a las leyes naturales (EHU 10.8).⁶² Un milagro constituye algo único o extraordinario, en tanto lo inusual de un hecho se define a partir de su falta de conformidad con la experiencia pasada.⁶³ Esto hace que en términos de conocimiento empírico, un testimonio acerca de un milagro cuente con un alto grado de improbabilidad, ya que

⁶¹ Recordamos que Hume define a un milagro como “*la violación de [una] ley [natural] [a law of nature] por una volición particular de la deidad o por la interposición de un agente invisible*” (EHU 10.12n [p. 140]). Las cursivas son del autor.

⁶² Garrett señala que lo que ha permitido establecer y creer en las leyes naturales no es la experiencia de una sola persona, sino de muchas y a lo largo de un considerable período de tiempo. Vd. *Cognition and Commitment*, p. 151.

⁶³ En este sentido, traemos a colación la cita de Hume que mencionamos en el capítulo cinco, V. 2: “Que algo sea o no frecuente dependerá del número de ejemplos que hayamos observado” (T 3.1.2, SB 474 [p. 696]).

tiene frente a sí una experiencia “firme e inalterable” que alcanza el estatus de prueba,⁶⁴ en base a la cual afirmamos la regularidad del curso natural (EHU 10.12 [p. 139]). Por lo tanto, antes que una oposición entre testimonios y experiencia de primera mano, lo que está en juego es una confrontación entre testimonios opuestos: el de los supuestos testigos de hechos milagrosos contra el de los que contribuyen a establecer nuestra creencia en las leyes naturales. Lo mismo que ocurre en el caso de los milagros sucedería con el testimonio de alguien que relatará la existencia de un comportamiento inusual de la naturaleza o de los seres humanos en algún lugar remoto:

Si un viajero regresara de un país lejano, y nos dijese que [ha] visto un clima en los cincuenta grados de latitud norte, donde todos los frutos maduran y alcanzan su sazón en invierno y se secan en verano, de la misma manera que en *Inglaterra* se producen y secan en las estaciones contrarias, encontraría pocas personas tan crédulas que le prestasen fe. Me inclino a pensar que tampoco encontraría mucho crédito el viajero que nos hablase de un pueblo que tuviera exactamente el mismo carácter que el de la *República* de Platón, por una parte, o el de *Leviatán* de Hobbes, por otra. Existe un curso general de la naturaleza en las acciones humanas, igual que lo hay en las operaciones del sol o del clima (T 2.3.1, SB 402-403 [pp. 601-602]; vd EHU 8.8). Las cursivas son del autor.

Como notamos en el capítulo anterior⁶⁵ y vemos reafirmado en este pasaje, Hume plantea que existe una analogía e incluso una continuidad entre los ámbitos natural y moral, en tanto ambos están incluidos dentro de las cuestiones de hecho y están regidos por relaciones causales. A partir de esta continuidad Hume supone que, así como es posible afirmar la existencia de una regularidad en los fenómenos naturales, lo mismo puede decirse de los fenómenos morales, o más aún, en tanto ambos pertenecen a las cuestiones de hecho, puede decirse de manera más generalizada que existe un comportamiento regular en las cuestiones de hecho, sean de la índole que sean. Es decir que consideramos la veracidad de los testigos como una regularidad empírica más,⁶⁶ tanto a partir de la experiencia uniforme acerca de la naturaleza humana -que nos permite afirmar que hay una inclinación a la honestidad en todas las personas- como a partir de la experiencia acerca de la habitual conformidad entre los testimonios y los hechos -que nos permite creer en la regularidad de tales hechos. Por lo tanto, cuando se presentan uno o más casos que contradicen esa regularidad, es necesario adoptar una actitud reflexiva, analizarlos, compararlos y sopesarlos con los casos que la avalan, para determinar el grado de credibilidad que cabe otorgarles (vd. EHU 10.4-6). Es decir que, dada la unidad metodológica que Hume proclama para las ciencias naturales y morales,

⁶⁴ Nos referimos aquí a “prueba” en el sentido que Hume le confiere como evidencia “infalible” que carece de contraejemplos y por lo tanto no da lugar a dudas (EHU 10.4 [p. 135]; vd. también T 1.3.11, SB 124; EHU 6 n10).

⁶⁵ Vd. VI. 4. 1 y VI. 4. 2.

⁶⁶ Vd. Wilson, F. “Hume and the Role of Testimony in Knowledge,” p. 68.

cabe aplicar el mismo procedimiento tanto cuando estamos frente a un contraejemplo originado a partir de un testimonio como cuando estamos ante una observación directa. Pitson señala que esto no significa que Hume busque, en líneas generales, reducir nuestra aceptación del testimonio a una especie de inferencia inductiva que en última instancia se entiende en términos de impresiones sensibles o recuerdos vivaces, como pretende Coady.⁶⁷ Habitualmente, nuestra respuesta frente al testimonio, más aún cuando éste no contradice la regularidad de las cuestiones de hecho, es la de aceptarlo sin más. Sólo en aquellos casos donde se presenta un conflicto en la evidencia, surge la necesidad de adoptar una actitud reflexiva que nos lleva a evaluar el testimonio a la luz de la experiencia, revisando cada caso para determinar su grado de uniformidad y semejanza, y adherir a aquel lado que cuente con más casos a su favor.⁶⁸ Pero esa experiencia, como señalamos antes, no necesariamente es individual, sino que abarca la experiencia colectiva de cientos de miles de personas de distintos tiempos y lugares. A lo sumo, la decisión puede ser individual ya que cada uno puede evaluar por sí mismo, a la luz de la evidencia disponible, qué sería lo más probable. Pero eso no implica que la decisión se tome a partir de observaciones individuales, sino de una experiencia personal que incorpora las experiencias de otros, justamente, mediante la aceptación de su testimonio.⁶⁹ Lo mismo puede decirse de las restantes creencias relativas a cuestiones de hecho: aunque no involucren directamente el asunto de la credibilidad de un testimonio puntual, en tanto implican la aceptación de la regularidad de la naturaleza, suponen indirectamente la aceptación de cientos de testimonios que ayudaron a establecer esas leyes.

En “De los milagros,” a Hume le interesa dejar en claro que la credibilidad de un testimonio se basa en los mismos principios que la credibilidad en las demás cuestiones de hecho. No existe una conexión *a priori* entre testimonios y hechos, sino que ésta es un vínculo tan poco necesario como cualquier otro, porque se trata de una regularidad empírica más. ¿Por qué Hume busca dejar en claro la naturaleza de esta conexión? Porque solemos precipitarnos “al efectuar nuestras inferencias a partir de[l] testimonio” a raíz de que sobreestimamos la conexión que existe entre las palabras que escuchamos de los demás y las ideas de su mente, como así también la conexión entre esas ideas y

⁶⁷ Vd. Pitson, Anthony. “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony.” *The Journal of Scottish Philosophy* vol. 4 N° 1 (2006): 1-15, esp. p. 11.

⁶⁸ Hemos tratado este tema en el capítulo cuatro. Vd. IV. 2.

⁶⁹ Vd. Pitson, A. “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony,” p. 9. Volveremos sobre este tipo de experiencia, que Hume denomina “ampliada,” más abajo. Vd. VII. 3.

los hechos que supuestamente representan (T 1.3.9, SB 113 [p. 227]). En esto consiste el fenómeno de la “credulidad,” del que ya nos ocupamos al momento de hablar de la simpatía. Lo que Hume quiere resaltar es que el testimonio es un efecto causal como cualquier otro; el sólo hecho de que sea producto de lo que alguien piensa no le da un estatus especial que lo lleve a estar necesariamente ligado con un hecho, sino que, como acabamos de afirmar, se trata de una conexión empírica más, la que, por lo tanto, admite distintos grados de probabilidad.⁷⁰ En este sentido, Hume se pregunta: “¿Es justo sacar la conclusión de que, sólo porque algún testimonio humano tiene la máxima fuerza de autoridad en algunos casos (...) por eso, toda clase de testimonio ha de tener igual fuerza y autoridad?” (EHU 10.28 [p. 152]). Cuando tenemos una actitud crédula, tomamos acríticamente las palabras de los demás como si fueran la verdad. Por eso, frente a un testimonio que resulta dudoso, debemos suspender nuestra credulidad para adoptar una actitud reflexiva. Ésta no consiste en reducir el testimonio a observaciones directas, sino, como veremos en el próximo apartado, en determinar su veracidad mediante ciertos criterios y procedimientos que tienen un carácter eminentemente colectivo.

Por otra parte, si los testimonios son equivalentes a aquello que se ha constatado a partir de la observación directa, ambos pueden considerarse igualmente como “experimentos” o “casos.” Esto es lo que nos habilita, en última instancia, a tratarlos de la misma manera, en tanto lo que se confronta cuando aparecen contraejemplos son casos a favor y en contra: en ningún momento Hume señala que la observación directa tenga un carácter más originario ni más fundamental en este procedimiento evaluativo, ni que por lo tanto sea necesario “reducir” el testimonio a ella. Así lo explica:

Cuando el hecho que se atestigua rara vez ha sido observado por nosotros, entonces se entabla una lucha entre dos experiencias [*experiences*] opuestas, una de las cuales anula a la otra en toda su fuerza y sólo puede operar en la mente con la fuerza sobrante. El mismo principio de la experiencia, que nos da cierta seguridad en el testimonio de los testigos, en este caso también nos da otro grado de seguridad en contra del hecho que ellos intentan establecer (EHU 10.8 [p. 137]; vd. EHU 10.6).

Vemos entonces que un testimonio cuenta como un caso que “entabla una lucha” con un conjunto de casos que establecen la ocurrencia regular de un hecho. Ese conjunto de casos no está conformado por lo que un individuo aislado ha observado, sino por lo que muchas personas a lo largo del tiempo han observado y transmitido a otros. De la misma manera, el testimonio que constituye un contraejemplo consiste en el reporte de un hecho que supuestamente ocurrió, pero lo que nos lleva a dudar respecto de él es su

⁷⁰ Vd. Traiger, S. “Beyond our Senses,” pp. 250-252.

carácter infrecuente, o bien el modo en que ese testimonio fue transmitido, o el carácter de quien lo reporta. Si consideramos que la experiencia está compuesta inherentemente por casos, como hemos venido sosteniendo a lo largo de los capítulos precedentes, y que el contacto directo con los objetos o acciones no es una condición *sine qua non* para que sean considerados como tales, sino que también pueden incorporarse aquellos eventos o fenómenos que nos llegan por medio del testimonio de otros, podemos interpretar las alusiones que Hume hace a la experiencia en ese sentido, sin considerar que ellas únicamente se refieren a impresiones sensibles.⁷¹ En este sentido podemos comprender la siguiente afirmación de Hume, que ratifica el tratamiento equivalente de testimonios y hechos establecidos mediante leyes naturales:

Sólo la experiencia confiere autoridad al testimonio humano y es la misma experiencia la que nos asegura de las leyes de la naturaleza. Cuando, por tanto, estas dos clases de experiencia son contrarias, no tenemos otra cosa que hacer que sustraer la una de la otra y adoptar una opinión de un lado o de otro con la seguridad que ofrece el resto (EHU10.35 [p. 154]).

Para sintetizar, es posible responder a las objeciones de Coady si partimos de una concepción de la experiencia como inherentemente no reduccionista, tal como la que hemos venido defendiendo hasta el momento, y también si distinguimos la actitud que Hume mantiene hacia el testimonio en general, de aquello que tiene para decir de ciertos casos particulares que resultan problemáticos. En primer lugar, como hemos visto, resulta indispensable distinguir aquellos contextos en los que Hume habla del origen de las creencias causales -dentro de las cuales pueden ubicarse las testimoniales-, donde juega un rol importante la inferencia inductiva a partir de una impresión de sensación o recuerdo vivaz, de los momentos en los que trata acerca de la justificación de las creencias, donde propone una evaluación que implica revisar y comparar los casos a favor y en contra de un determinado hecho en cuestión. Coady tiende a fusionar ambos y por eso sostiene que la inferencia desde o hacia una impresión de sensación resulta fundamental para validar una creencia testimonial.

En segundo lugar, en la aceptación de un testimonio debemos distinguir la actitud crédula de la reflexiva. La credulidad es la actitud que por defecto asumimos, pero hay ocasiones en que esa actitud debe suspenderse. En este caso, el factor decisivo no consiste, como pretende Coady, en constatar la constancia de la conjunción de cierto tipo testimonio con cierto tipo de hecho mediante la experiencia individual. Por un lado, como hemos dejado lo suficientemente claro ya, la experiencia que avala dicha

⁷¹ Vd., a modo de ejemplo, V. 2. En este sentido, rescatamos la perspectiva de Traiger, quien afirma en “Beyond our Senses,” p. 252, que “en la perspectiva de Hume, el testimonio es sólo un tipo de experiencia, de la misma clase que la evidencia de nuestros sentidos.” La traducción es nuestra.

conjunción no debe entenderse en términos de observación directa o de primera mano, sino como el conjunto de casos similares observados por distintas personas en distintos momentos y lugares, que han sido transmitidos a otras a lo largo del tiempo. Por otro lado, en la aceptación del testimonio están involucrados también factores vinculados con las características de los testigos, que se apoyan en un conocimiento de la naturaleza humana, conocimiento que también surge de la experiencia colectiva.⁷² Esto es lo que nos permite determinar cuáles testimonios son confiables o están autorizados, sin que cada uno de nosotros deba ser necesariamente un experto en el tema.

En tercer lugar, hemos destacado que Hume trata al testimonio como una regularidad empírica más, por lo tanto, es esperable que considere la posibilidad de que no haya correlación entre un testimonio y un hecho. Lo que funda dicha correlación es, al igual que en el caso de cualquier cuestión de hecho, la experiencia. Si Coady considera que esto es una suerte de amenaza que atenta contra el carácter del testimonio, lo mismo debería decir respecto de la inferencia causal a la que supuestamente se reduce. Sin embargo, como hemos indicado más arriba, lo que Hume sostiene es que nuestra actitud en la niñez y la juventud es la credulidad, es decir, la aceptación de todo aquello que se nos dice en carácter de testimonio, independientemente de si eso se condice con los hechos o no. Los casos problemáticos nos llevan, a medida que crecemos, a desarrollar una actitud reflexiva que nos permite revisar nuestra actitud crédula. Por lo tanto, no es posible plantear, como pretende Coady, que Hume proponga implícitamente que para que un enunciado pueda tomarse como testimonio deba establecerse *a priori* su conexión con un hecho, sino que el reconocer un fragmento de discurso como testimonio es parte de un proceso de socialización que comienza en la infancia y se adquiere a partir de la experiencia práctica.⁷³

Resta ocuparnos del cargo de circularidad, que tal vez sería el mayor escollo a superar en la interpretación que estamos proponiendo. Por un lado, a la luz del carácter eminentemente social que Hume le atribuye a la naturaleza humana, la sociabilidad parece ser una condición tanto para que se desarrolle el principio de la simpatía como la práctica de aceptar el testimonio como verdadero. Por ese motivo, si salimos de los límites del Libro I del *Tratado* y de la *Investigación sobre el entendimiento humano* para tener en cuenta la relevancia que Hume le da a los aspectos sociales de la vida

⁷² Veremos con más detalle estos factores en el próximo apartado.

⁷³ Con esta expresión aludimos a uno de los tres tipos de experiencia que hemos distinguido en el capítulo cinco, vd. V. 6.

humana en el resto de su obra, resulta difícil adjudicarle una interpretación reduccionista del testimonio. La sociedad es el ámbito “natural” del hombre, y el intercambio de opiniones, sentimientos y experiencia es parte constitutiva de ese ámbito. El intercambio no podría existir si desconfiáramos sistemáticamente de lo que los demás nos comunican. En definitiva, la visión de Hume no es tan lejana de la concepción del testimonio que Coady defiende. Por otro lado, si tenemos en cuenta la diferencia entre lo que Hume sostiene del testimonio en general y ciertos casos dudosos, no resulta circular evaluar el testimonio particular de una persona por medio de conocimientos que adquirimos gracias al testimonio bien establecido de otras personas. Del mismo modo que uno puede usar evidencia sensible bien establecida para corroborar una observación directa particular que resulta problemática, puede emplear el testimonio bien establecido para evaluar un enunciado testimonial puntual.⁷⁴ Finalmente, si decimos que los testimonios deben tratarse al igual que las restantes cuestiones de hecho, como “casos” o “experiencias,” del mismo modo que un conjunto de casos lleva a establecer y justificar un principio general en ese ámbito, un nuevo caso particular puede establecerse y apoyarse a partir de ese principio: no hay circularidad alguna en tal procedimiento. Las regularidades acerca del testimonio pueden contarse entre los casos que permiten establecer y justificar dichos principios, por lo tanto, es posible emplear esos mismos principios para determinar a su vez la validez de un nuevo caso de creencia testimonial que presente dudas, sin que eso implique caer en la circularidad.⁷⁵

VII. 2. 2. El establecimiento de hechos mediante testimonios

Por último, veamos con más en detalle de qué manera Hume piensa que puede establecerse correctamente un hecho a partir de un testimonio, sobre todo, cuando existen razones para dudar acerca de su confiabilidad. Como hemos señalado ya, podemos distinguir dos maneras de aceptar el testimonio de los demás. La respuesta por defecto es creerlo, aunque eso puede hacernos caer en la credulidad, la que sumada al “gusto por el asombro [*love of wonder*]” (EHU 10.17 [p. 142]) nos puede llevar a aceptar cualesquiera cosas que otros nos digan. Vale la pena aclarar que el hecho de

⁷⁴ Vd. Traiger, S. “Humean Testimony,” p. 145.

⁷⁵ Vd. Wilson, F. “Hume and the Role of Testimony in Knowledge,” p. 73. Wilson considera que el error de Coady es interpretar la concepción humeana del conocimiento como empirista, subjetivista e individualista. En la perspectiva de Wilson, sólo sería posible aceptar el primer epíteto y en sentido amplio, como la negación de la existencia de un reino de las esencias que trasciende el mundo, pero no sería posible bajo ningún punto de vista aceptar los otros dos.

aceptar espontánea o prerreflexivamente un testimonio no necesariamente implica que todo lo que incorporemos de esa manera sea falso o engañoso. Como vimos, muchas veces la aceptación prerreflexiva del testimonio tiene que ver con la homogeneidad, constancia y similitud de su contenido, y con la inclinación a la honestidad que es constitutiva de la naturaleza humana, que se ha establecido por experiencia.⁷⁶ Pero también hay casos en los que un testimonio contradice el curso habitual de los hechos, lo que hace necesario que adoptemos una actitud reflexiva, revisando y sopesando los testimonios para determinar su grado de credibilidad. Si bien Hume no lo hace explícitamente, podemos distinguir dos aspectos que deben ser evaluados respecto de un testimonio. Por un lado, las características de los testigos y el modo en que ofrecen su reporte. Por otro, el contenido, para determinar si lo que se relata se condice o no con el funcionamiento regular de la naturaleza, o bien si se trata de un evento extraordinario o maravilloso.⁷⁷

En cuanto al primer aspecto, es fundamental el conocimiento de la naturaleza humana, que adquirimos mediante la experiencia. En este sentido, vemos la utilidad directa del desarrollo de la ciencia de la naturaleza humana en disciplinas que se valen del testimonio como evidencia para fundamentar sus enunciados. Principalmente, la historia, pero también la filosofía natural y la moral. La investigación acerca de los principios que rigen la naturaleza humana nos permite afirmar que la memoria tiene cierta tenacidad, que existe una inclinación general a decir la verdad y una susceptibilidad a la vergüenza cuando se detecta que uno miente (vd. EHU 10.5; T 1.3.9, SB 113; L 1.188, 349). Spencer Wertz señala que cuando Hume alude a la “experiencia de la naturaleza humana” (L 1.188, 349), esa experiencia abarca no sólo lo que uno ha experimentado en primera persona, sino también lo que ha leído, escuchado y aprendido acerca de otros individuos y de la sociedad en general, es decir que tampoco cabe hacer aquí una lectura reduccionista de este tipo de experiencia.⁷⁸ Bajo el primer aspecto, entonces, evaluamos un reporte a la luz de lo que hemos aprendido acerca del comportamiento testimonial de los seres humanos, lo que nos lleva a conferirle más o menos credibilidad a un testigo.

⁷⁶ En este sentido hay un correlato con lo que hemos señalado acerca de la experiencia “común” Vd. capítulo cinco, V. 4.

⁷⁷ Estos dos aspectos están esbozados en Coleman, Dorothy. “Baconian Probability and Hume’s Theory of Testimony.” *Hume Studies* vol. XXVII, N° 2 (2001): 195-226, esp. pp. 207-208.

⁷⁸ Vd. Wertz, S. “Is Hume’s Use of Evidence as Bad as Norton Says it is?,” p. 81 y *Between Hume’s Philosophy and History: Historical Theory and Practice*. Maryland, University Press of America, 2000, pp. 35-42.

A la hora de evaluar las características de los testigos también es importante guiarse por una serie de parámetros que denotan la influencia en la filosofía experimental de los procedimientos vinculados con el establecimiento de hechos en el marco de la tradición legal.⁷⁹ Este es un indicio más de que gran parte de los criterios que Hume emplea para adherir a o rechazar un testimonio ha sido fijada de manera colectiva y aceptada públicamente como estándares razonables de evaluación.⁸⁰ Recordamos que en el marco de la tradición legal un hecho no equivalía a un dato sino a una acción o evento que había tenido lugar y debía ser establecido, entre otras cosas, por medio del testimonio, de ahí la fundamental relevancia que adquirieron los métodos para determinar la veracidad de este tipo de reportes. Hume retoma la mayoría de los criterios que eran habituales en la época, tanto los relativos a quienes ofrecían testimonio como los inherentes a quienes debían juzgarlos. Entre ellos, ya hemos mencionado la honestidad de los testigos, pero también agrega la existencia de algún interés particular respecto del hecho en cuestión, ya sea a favor de su país, su familia o su propia reputación (EHU 10.7, 10.29), como así también el modo en que se ofrece el testimonio, si es vacilante o excesivamente enfático (EHU 10.7), lo que puede llegar a evidenciar el grado de sinceridad. También destaca otros factores vinculados con el estatus social de los testigos, tales como su nivel de educación e instrucción, y su reputación (EHU 10.15), e incluso con su carácter de autoridad en la materia, es decir, el hecho de contar con experiencia práctica al respecto (EHU 10.23).

Estos criterios inherentes a las características de los testigos se ponen en juego no sólo al momento de evaluar reportes acerca de hechos milagrosos, sino también al momento de determinar la veracidad de los historiadores. Así, en *Historia de Inglaterra*, Hume dice desconfiar de un historiador, Froissard,⁸¹ quien cometió muchos errores a causa de su amor por lo maravilloso, su credulidad y su negligencia, lo que invalida su testimonio a pesar de ser contemporáneo con los hechos que relata (HE 2.15, 238 nG). Por contraste, la narrativa de Tomás Moro, debido a la magnanimidad, probidad y juicio del autor, puede considerarse como “una evidencia más allá de toda excepción. Ningún historiador, ya sea de la Antigüedad o de los tiempos modernos, puede llegar a tener mayor peso.” Moro no sólo es contemporáneo de los hechos que relata, sino que, además, da muestras de que obtuvo los detalles particulares de los mismos testigos

⁷⁹ Vd. II. 1. 1 y II. 2.

⁸⁰ Vd. Morris, W. “Belief, Probability, Normativity,” pp. 90-91.

⁸¹ Hume se refiere al historiador francés Jean Froissart (circa 1337-1404).

oculares. “Su autoridad, por lo tanto, es irresistible y suficiente para contrapesar los cientos de pequeñas dudas, escrúpulos y objeciones que puedan surgir. En realidad, su narrativa no es susceptible de objeciones sólidas ni se detecta en ella ninguna confusión” (HE 3.26, 63 nA).

Por parte de quienes deben evaluar esos testimonios, en este caso, los historiadores o los filósofos -y en el marco de la tradición legal de la cual provienen estos criterios, los jueces-, se destaca la necesidad de ser imparciales, de mantener una actitud indiferente respecto del hecho a ser establecido, evitando caer en el favoritismo, la corrupción y desviaciones semejantes. Hume destaca que una actitud imparcial implica no tomar partido “en las controversias políticas” y guiarse sólo “con la sana razón y la filosofía” (EHU 3.2.10, SB 536 [p. 805]), permitiéndonos “[desintoxicar] [*weaning*] nuestra mente de los prejuicios que podemos haber absorbido por educación u opinión [impulsiva] [*rash opinion*]” (EHU 12.4 [p. 177]). La actitud imparcial se logra en gran medida mediante la adopción del “punto de vista general,” del que ya hemos hablado al momento de ocuparnos de la simpatía reflexiva, que justamente es aquel que nos permite salir de nuestras circunstancias particulares e inclinaciones afectivas personales para considerar de igual manera hechos similares que ocurrieron en distintos momentos y lugares. Si bien Hume señala que el investigador imparcial es aquel que se convence por medio de la evidencia racional (EHU 12.16), cabe destacar que esta figura no equivale a la de la persona instruida, dado que los eruditos [*learned*] también son susceptibles de caer en prejuicios y actitudes parciales a la hora de juzgar otros sistemas filosóficos, a raíz de que no quieren abandonar los suyos propios (ABST, SB 644). Es decir que el prejuicio no sólo es propio de una actitud vulgar o prerreflexiva, sino también de la falsa filosofía, y la adopción del punto de vista general requiere no sólo de instrucción, sino de una predisposición a tomar distancia de los hechos y a compararlos de manera “indiferente” para arribar a una conclusión justa.⁸²

El segundo aspecto a evaluar tiene que ver con el contenido del testimonio, y consiste en determinar cuáles son las probabilidades de que lo que se reporta haya tenido lugar, tomando como referencia el funcionamiento regular de la naturaleza y de la conducta humana. Como bien señala Dorothy Coleman, esto no significa que Hume no admita que en ciertas ocasiones podamos aceptar hechos que contradicen ese comportamiento habitual, o que una persona que suele mentir, pueda decir a veces la verdad, pero estos casos deben despertar en nosotros una actitud de sospecha y requieren que los tratemos

⁸² En este sentido, se relaciona con lo que Hume denomina “verdadera filosofía.” Vd. V. 4.

reflexivamente.⁸³ Hume así lo reconoce respecto de ciertos hechos controvertidos de la historia, como el caso de que Juana de Arco haya podido reconocer al rey, a quien nunca había visto antes, y le haya solicitado una espada que estaba en la iglesia de Santa Catalina de Fierbois, a la que describió con lujo de detalles sin haber tenido noticia alguna de ella. En estos casos, la actitud del historiador debe ser cautelosa:

Es tarea de la historia distinguir entre lo milagroso y lo maravilloso; rechazar lo primero en todos los relatos meramente profanos y humanos, y dudar de lo segundo. Cuando está obligada por un testimonio incuestionable, como en el presente caso, a admitir algo extraordinario, debe aceptar tan poco de éste cuanto sea consistente con los hechos y circunstancias conocidos (HE 2.20, 398).

Como vemos, Hume menciona aquí uno de los principales criterios a tener en cuenta respecto del contenido de un testimonio que relata un hecho inusual, que pasa por establecer su grado de consistencia con otros hechos bien establecidos (vd. HE 2.22, 469 nR; PO, 479-480). Este es un primer indicio que le confiere credibilidad al contenido de un testimonio. Otro criterio tiene que ver con la convergencia de los reportes de testigos (T 2.3.1, SB 205; EHU 10.7; HE 2.22, 469 nR), ya que cuanto mayor sea el número de testigos independientes que coincidan, más probabilidades habrá de que el testimonio en cuestión sea verdadero. Un tercer criterio se vincula con el carácter público del hecho, de manera que su detección no pueda pasar desapercibida (EHU 10.15; 10.25), y un cuarto, con la proximidad temporal y espacial del testigo a los hechos: si el testimonio es ofrecido por testigos oculares, o ha sido registrado en los libros de historia a partir de testigos directos, tiene mayor credibilidad que si es ofrecido o ha sido registrado a partir de reportes de segunda o tercera mano (T 1.3.13, SB 145; EHU 10.40).

Cuanta más cantidad de criterios se cumplan, tanto relativos a las características de los testigos como al contenido de los reportes, mayor credibilidad podremos concederle a un testimonio y por consiguiente mejor establecido podrá estar un hecho. Un hecho bien establecido, ya sea mediante el testimonio o la observación directa, cuenta como caso que pasa a formar parte de la experiencia filosófica, ya que el proceso que lleva a su establecimiento requiere de la adopción de una actitud reflexiva.

Hemos destacado en reiteradas oportunidades que la tendencia a tomar un testimonio como un enunciado verdadero es resultado de un proceso de socialización en el que nos vamos sumergiendo a partir de nuestra experiencia práctica, es decir, a partir de nuestra participación en un grupo social, y de nuestra creciente comprensión de sus reglas de funcionamiento. En este apartado hemos hecho énfasis también en que gran parte de los

⁸³ Vd. Coleman, D. "Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony," p. 208.

criterios de aceptación del testimonio con el fin de establecer un hecho son resultado de un acuerdo que se establece en el marco de un grupo social, en este caso, vinculado con una determinada disciplina. En este sentido, Michael Root señala que el factor convencional es fundamental para depositar nuestra creencia en el testimonio, pero no sólo en el marco del proceso de socialización que comienza desde la infancia y puede conducirnos en muchos casos a la credulidad, sino en el contexto de una comunidad especializada como la que puede estar conformada por historiadores, filósofos naturales o morales. Es decir que la pertenencia a cierta comunidad de investigadores y el respeto por las normas y criterios que se establecen en su interior resulta determinante tanto para ser honestos a la hora de ofrecer un testimonio como al momento de considerarlo como verdadero.⁸⁴ Dar y recibir testimonio puede considerarse como una práctica social basada en la convención, hecho que hemos visto claramente al momento de ocuparnos del modo en que se construía colaborativamente el conocimiento en el marco de la Royal Society, donde tanto la producción o el registro de los hechos como la aceptación del testimonio se llevaban a cabo en el marco de ciertos criterios establecidos colectivamente.⁸⁵ Como hemos señalado ya, muchos de estos criterios se hacen presentes al momento de revisar el modo en que Hume concibe que debe establecerse un hecho y bajo qué parámetros debe caer un testimonio para considerarse aceptable.

VII. 3. La experiencia ampliada o extendida

Hasta el momento hemos visto de qué manera el principio de la simpatía abre la posibilidad de compartir opiniones y experiencias y cómo, a partir de esta posibilidad, se generan las condiciones para dar y recibir testimonios, de manera tal que llegan a incorporarse como parte de la propia experiencia pasando a conformar casos con el mismo valor epistémico que aquellos originados en la observación directa. ¿De qué manera se produce esa integración entre lo directamente observado y lo que se acepta por vía del testimonio, en el sistema de creencias de un sujeto? Hume ofrece un ejemplo cuando sostiene que éste último está conformado por dos niveles de “realidades:” el de las impresiones y los recuerdos vivaces, por un lado, y por otro, el de ideas de objetos que no necesariamente han sido observados de manera directa por nosotros, como por ejemplo la idea de Roma, “ciudad que ni veo ni recuerdo, pero que está unida a

⁸⁴ Root, Michael. “Hume on the Virtues of Testimony.” *American Philosophical Quarterly* vol 38, N° 1 (2001): 19-35.

⁸⁵ Vd. II. 1. 1.

impresiones que recuerdo haber recibido en la conversación y en los libros de viajeros e historiadores” (T 1.3.9, SB 108 [p. 222]).⁸⁶ Es decir que podemos acceder a la idea de un lugar que no hayamos observado directamente por vía del testimonio de quienes estuvieron allí –los viajeros- o investigaron al respecto –los historiadores-. A su vez, esta idea, al igual que “cualquier otra,” obtiene el estatus de creencia “por su fuerza y [orden establecido] [*settled order*], debidos a la costumbre y la relación de causa y efecto” (T 1.3.9, SB 108 [p. 222]). En definitiva, lo que le confiere el carácter de creencia a una idea no es necesariamente la observación directa sino su vivacidad, pero también su coherencia con el sistema de creencias que ya poseemos. Esto último es lo que le da validez tanto a una observación directa como a un testimonio, y lo que las distingue de las ficciones que son mero producto de la imaginación. Por supuesto que ese sistema establecido y coherente de creencias está previamente conformado tanto por observaciones de primera mano como por creencias testimoniales, con las cuales la nueva creencia debe ser consistente.

Así, Hume afirma que “después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano, los libros y la conversación [amplían] [*enlarge*] mucho más la esfera de la experiencia y del pensamiento de un hombre que los de otro” (EHU 9.5 n20 [p. 132]), y que “la experiencia de los otros se vuelve propia sólo por medio del crédito que le damos a su testimonio” (L 1.188, 349). De esta manera, reconoce que el testimonio es un medio por el cual podemos expandir los límites de la experiencia originada en la observación de primera mano. Esa ampliación se lleva a cabo al menos de dos maneras: por un lado, a partir de que podemos disponer de un cúmulo mayor de casos similares que los que hayamos podido observar directamente, como sucede en el caso de las leyes naturales. Es muy probable que contemos con algunos ejemplos de observación directa de lo que en éstas se afirma, pero el testimonio de otros nos permite acceder a una cantidad enormemente superior de casos de los que en nuestra vida podamos llegar a percibir por nuestros propios medios. Por otro lado, a partir de que nos permite acceder a lugares y tiempos distantes y remotos, como ocurre con los relatos de viajeros e historiadores. Bajo esta modalidad, la expansión de la experiencia no pasa por la incorporación de una cantidad de casos que corroboran la regularidad de un hecho, sino de un contenido novedoso, en tanto nos permite tomar contacto con lugares en los que no hemos estado y tiempos en los que no hemos vivido.

⁸⁶ Hemos hecho alusión a estos dos sistemas de realidades al momento de hablar de la memoria en el capítulo cuatro. Vd. IV. 6.

Hume tiene en alta estima a la historia porque considera que es, justamente, uno de los medios a través de los cuales se hace posible la ampliación de la experiencia bajo la segunda modalidad que hemos distinguido. Así lo expresa cuando afirma que

en rigor, si consideramos la brevedad de la vida humana, y nuestro limitado conocimiento incluso de lo que acontece en nuestro propio tiempo, hemos de ser concientes de que seríamos siempre niños en comprensión si no fuera por este invento que [extiende] [*extends*] nuestra experiencia a todas las pasadas épocas y a los más distantes países, haciendo que contribuyan tanto a la mejora de nuestra sabiduría como si hubieran [caído realmente bajo nuestra observación] [*actually lain under our observation*]. De una persona que conoce la historia puede decirse en cierto modo que ha vivido desde los comienzos del mundo y que ha ido aumentando con cada siglo el acervo de sus conocimientos (ESY - SH, 566-567 [p. 484]).

Como podemos notar en la cita, Hume señala que el testimonio histórico nos permite experimentar algo que no hayamos observado directamente. Podemos acceder a las épocas pasadas y los países remotos “como si” los hubiéramos observado de primera mano y “como si” hubiésemos vivido desde los comienzos del mundo, porque la historia funciona epistémicamente de manera equivalente a la observación directa.⁸⁷ Pero además, nos da la ventaja de adquirir una perspectiva “[genuina]” [*true point of view*] (ESY – SH, 568 [p. 485]) que incluso supera a la de los propios protagonistas porque pone en evidencia aspectos que no se ven en el momento en que ocurren los hechos. Nos permite, de alguna manera, superar nuestra condición finita y alcanzar una visión de conjunto:

Nos muestra, en resumen, al conjunto de la raza humana, desde el principio de los tiempos, desfilando ante nuestros ojos, con sus verdaderos colores, sin ninguno de los disfraces que, cuando vivían, confundieron el juicio de quienes vieron los acontecimientos narrados (ESY – SH, 566 [p. 484]).

La perspectiva histórica permite alcanzar una apreciación justa de los caracteres y costumbres de las personas de distintas épocas porque los representa adecuadamente siempre y cuando el historiador cumpla con los criterios que vimos en el apartado anterior, ya que recordamos que Hume desestima a Froissard por su amor a lo maravilloso, credulidad y negligencia, cualidades que no lo hacen un buen historiador, por dejarse llevar por prejuicios. Un buen historiador es aquel que ofrece un relato ecuánime porque puede mantener una postura intermedia entre la del hombre de acción, quien considera los caracteres de los demás en función de su interés personal, y la del filósofo, que los contempla en abstracto, desde su escritorio, disociados de los asuntos humanos, lo que apenas le permite distinguir el vicio de la virtud (ESY – SH, 567-568). Por este motivo, Hume considera que la “experiencia que adquirimos a través de la historia” es incluso más valiosa que la que adquirimos mediante “la práctica en el

⁸⁷ Vd. Perinetti, D. “Hume, History and the Science of Human Nature,” capítulo dos.

mundo” (ESY – SH, 567 [p. 485]), porque al estar basada en una perspectiva imparcial nos permite no sólo instruirnos sino también fortalecer nuestra virtud (ESY – SH, 565). La historia es un modo de expandir nuestra experiencia mediante el testimonio que está plasmado en los “libros,” pero hemos visto más arriba que Hume considera que es posible hacerlo también mediante la “conversación” (vd. EHU 9.5 n20). Ambos, libros y conversación, son equivalentes e igualmente valiosos, porque son “una transcripción de la mente” (T 3.3.4, SB 611 [p. 865]), es decir que son un modo de compartir los contenidos y estados mentales con los demás, lo que es posible, como hemos visto, gracias al principio de la simpatía.

En el contexto de la Modernidad, la conversación no sólo aludía al intercambio verbal cara a cara, sino que incluía toda forma de relación propia de la vida en sociedad.⁸⁸ Esta connotación se deja ver en el ensayo “De [la escritura de] ensayos” [*Of Essay Writing*], donde Hume la asocia a una disposición hacia la sociabilidad y las actividades de la vida cotidiana, por contraposición al aislamiento que caracteriza a los intelectuales. El ensayo comienza con una serie de distinciones entre grupos sociales. En primer lugar, se diferencia la parte “distinguida” [*elegant*] de la sociedad, que es la que se ocupa de actividades mentales, de la que está “inmersa en la vida animal” (ESY – EW, 533 [p. 459]), en alusión a quienes deben realizar trabajos manuales en condiciones altamente desfavorables.⁸⁹ Luego, dentro de la parte distinguida, Hume separa a los eruditos [*learned*] de los conversadores [*conversible*]. Los eruditos se ocupan de las operaciones más elevadas y difíciles de la mente, lo que requiere de ocio, soledad, una preparación prolongada y un trabajo arduo. En este sentido, podemos vincularlos con los filósofos a los que hace alusión en “Del estudio de la historia,” quienes contemplan los asuntos humanos desde el escritorio. Por el contrario, los conversadores, que se ocupan de los deberes de la vida común, poseen una disposición sociable, una inclinación a los ejercicios más fáciles del entendimiento, y buscan la compañía y conversación de sus pares: cada uno ofrece sus pensamientos y observaciones al otro de la mejor manera posible y recibe mutuamente información y placer (ESY – EW, 533-534). Si tenemos en cuenta la distinción entre eruditos y conversadores, y la vinculamos con la expresión “libros y conversación,” podemos notar que con esta última Hume está señalando que la experiencia puede ampliarse si se nutre de ambos mundos, el activo y el

⁸⁸ Vd. Shapin, S. “A Scholar and a Gentleman,” p. 289 n46.

⁸⁹ Como indicamos en una nota al pie en el capítulo cinco, Hume señala que los pobres extremos son incapaces de formar principios generales (ESY – PG, vt 616; NC, 198), por tener que trabajar en condiciones que rozan con la esclavitud. Ver V. 5, n58.

contemplativo.⁹⁰ La separación que persistía en su época entre los dos ámbitos era a sus ojos un gran defecto, ya que terminaba resultando perjudicial para ambos. Si el ámbito de la conversación no se alimentaba de fuentes tan valiosas como la historia, la poesía, la política o los principios más obvios de la filosofía, se terminaría convirtiendo en meras habladurías y rumores. Si la filosofía se recluía en los claustros y celdas, desligándose completamente de la vida en sociedad, se volvería quimérica en sus conclusiones e ininteligible en su estilo y modo de expresión. Como medio para unir ambos mundos, Hume propone la escritura de ensayos:

Desde este punto de vista me considero una especie de residente o embajador de los dominios del saber en los de la conversación, y consideraré mi constante obligación promover una buena correspondencia entre estos dos Estados, que [dependen tanto] uno de[l] otro. Daré información a los eruditos de cuanto acontece en el mundo de la compañía, y trataré de importar a este mundo cualesquiera mercancías de mi país nativo sean adecuadas para su uso y entretenimiento (...) Los materiales de este comercio los suministrarán principalmente la conversación y la vida común. Su elaboración corresponde únicamente al saber (ESY – EW, 535 [p. 460]).

Podemos notar que la escritura de ensayos se integra dentro del proyecto más amplio de Hume, que tiene que ver, como explicamos en el capítulo cinco,⁹¹ con concebir a la filosofía en términos de reflexiones sistematizadas y corregidas sobre la vida cotidiana (vd. EHU 12.25). Esto se traduce en la necesidad de volcar la reflexión filosófica hacia temas vinculados con la cotidianidad, o para adoptar la terminología del ensayo que estamos revisando ahora, hacia el ámbito de la conversación. En el pasaje que acabamos de citar, esto se corrobora cuando Hume dice que los “materiales” serán provistos por “la conversación y la vida común,” mientras que la “elaboración,” es decir la reflexión sistematizada y corregida, quedará a cargo de los intelectuales, o más específicamente, de quienes practiquen la “verdadera filosofía.”⁹²

Por otra parte, el ensayo nos muestra que un aspecto importante de la propuesta humeana se vincula con el carácter social de la experiencia, en tanto el trabajo en soledad del filósofo es aquello que debe ser contrarrestado para buscar en la interacción social las fuentes de donde nutrirse: “¿Qué cabría esperar en verdad de hombres que nunca consultaban la experiencia en ninguno de sus razonamientos, o que nunca buscaban esa experiencia que únicamente puede hallarse en la vida y la conversación

⁹⁰ Corrobora nuestra interpretación el hecho de que Hume se refiera en el marco del ensayo al mundo intelectual como “libros” y al de la conversación como “compañía” (ESY – EW, 534 [p. 459]).

⁹¹ Vd. V. 7.

⁹² Vd. V. 5 y V. 7. Traemos a colación nuevamente (como lo hicimos en V. 7, n73) a Shapin, quien en “A Scholar and a Gentleman” señala que en la primera etapa de la Royal Society existía una preocupación por conciliar la figura del caballero y la del erudito bajo el nuevo rol del “caballero investigador.” Esto muestra otro punto de contacto entre el proyecto de Hume y el de la filosofía experimental, que excede lo estrictamente metodológico y se vincula con una dimensión antropológica o ético-política implícita en este nuevo modo de hacer filosofía.

comunes?” (ESY – EW, 535 [p. 460]). Aquí Hume pone de manifiesto que es perfectamente posible que exista razonamiento sin experiencia, como ocurre en las relaciones de ideas, o en el peor de los casos, como mera especulación, que es lo que encuentra verdaderamente condenable, ya que convierte a la filosofía en pensamientos quiméricos. La tendencia de la filosofía a elevarse por encima de las cuestiones cotidianas se ve acentuada cuando se practica mediante un “solitario método de estudio” (ESY – EW, 534 [p. 460]). Por otra parte, podemos notar que Hume reviste a la experiencia de un carácter eminentemente social, dado que afirma que al menos un tipo de experiencia, la que a la luz de su proyecto filosófico más amplio podemos calificar como la más relevante, se encuentra en la vida en comunidad antes que en el interior de la mente del filósofo. Esto nos muestra que orientar la filosofía hacia la “vida diaria” implica, además de ajustarla a temas asequibles a la capacidad humana, enfocarla decididamente al ámbito social, cuyas características predominantes son la interacción y la comunicación. Estas características son las que atraviesan la experiencia que debe ser objeto de estudio del filósofo. Por lo tanto, fundar la filosofía en la experiencia supone no sólo adoptar el método experimental, sino volcarla hacia la interacción social, lo que está en las antípodas de su reducción a meras impresiones de sensación de carácter privado.

VII. 3. 1. La experiencia colectiva

Ahora bien, la noción de experiencia ampliada o extendida puede llevarnos a preguntar en qué medida Hume le atribuye un carácter social a la experiencia, dado que esta noción parece referirse a la experiencia personal que pasa a ser informada por experiencias ajenas mediante el testimonio. Más allá de la comunicabilidad y la interacción, un sesgo individualista pareciera persistir en el fondo de la experiencia. ¿Es posible considerarla como un fenómeno eminentemente social en Hume o siempre debemos remitirnos en última instancia a una colección o acervo personal integrado por observaciones directas y testimonios? Intentaremos resolver la cuestión en lo que queda de este capítulo. En primer lugar, nos ocuparemos de un problema relativo al origen de la experiencia ampliada para pasar luego a determinar si puede encontrarse en la obra de Hume un nivel de experiencia que sea patrimonio colectivo, es decir que exista independientemente de los individuos.

En el apartado anterior vimos que Hume señala que la experiencia puede ampliarse “después de que hubiéramos adquirido confianza en el testimonio humano.” Ahora bien, ¿cómo debemos interpretar ese “adquirir confianza”? ¿Implica que sólo podemos ampliar la experiencia si adoptamos una actitud reflexiva? En ese caso, la confianza sería consecuencia de la evaluación de distintos tipos de testimonio, como así también de testigos y fuentes, para determinar cuál resulta confiable en base a los criterios que hemos mencionado anteriormente. ¿O bien alude al proceso de socialización que comienza en la primera infancia y nos lleva a adquirir por defecto una actitud de aceptación de todo testimonio, de manera prerreflexiva? Al hablar de la simpatía, mencionamos que Hume sostiene que “los niños adoptan ciegamente todas las opiniones, principios, sentimientos y pasiones de sus mayores, como así también dan crédito a su testimonio” (L 1.188, 349). Entonces ¿no se instaure esa confianza en los reportes ajenos como un aspecto de su socialización? Lo que nos puede llevar a dudar de esta última posibilidad es que, acto seguido, agrega que se trata de una propensión de la juventud a creer, que “es corregida por experiencia” (L 1.188, 349). Al parecer, entonces, y como indicamos anteriormente al analizar estos pasajes, se estaría refiriendo a que la propensión a creer no requiere como condición previa la experiencia y además puede conducirnos a la credulidad. En este último caso, dicha propensión necesita ser rectificada por lo que hemos denominado como experiencia filosófica.⁹³

Ahora bien, ¿se está refiriendo Hume por experiencia a la observación individual directa? ¿Estamos nuevamente bajo el riesgo de caer en el reduccionismo? La indicación que da al respecto es que el crédito que una persona deposita en el testimonio de los demás “procede de su propia experiencia de la naturaleza humana” (L 1.188, 349). Una de las interpretaciones más célebres de este pasaje, la de David Fate Norton, es que, efectivamente, Hume está remitiendo la evaluación y eventual aceptación del testimonio a la observación individual, fundamentalmente, a partir de que acto seguido afirma que “ningún hombre puede tener más experiencia que la propia” (L 1.188, 349).⁹⁴ Sin embargo, Wertz ofrece una interpretación alternativa.⁹⁵ En primer lugar, indica que esta afirmación, que a primera vista parece taxativa, es de carácter analítico: lo que Hume está queriendo decir es que, como resulta obvio, la experiencia personal

⁹³ Vd. V. 3.

⁹⁴ Vd. Norton, D. F. “History and Philosophy in Hume’s Thought,” p. xlv.

⁹⁵ Vd. Wertz, S. “Is Hume’s Use of Evidence as Bad as Norton Says it Is?” Para una crítica más reciente a la interpretación de Norton, vd. Perinetti, D. “Hume, History and the Science of Human Nature,” pp. 217-221.

depende lógicamente de la persona que la posee y no de los demás, aunque eso no impide que pueda estar causalmente relacionada con la experiencia ajena. En segundo lugar, pone énfasis en lo que Hume añade a continuación: “la experiencia de los otros se vuelve propia sólo por medio del crédito que le damos a su testimonio” (L 1.188, 349). Al parecer, entonces, en este pasaje Hume nos está hablando de la experiencia ampliada, es decir, de la experiencia personal que puede incorporar, mediante el testimonio, la de los demás. Sin embargo, nuevamente, como condición de posibilidad para ampliar la experiencia aparece “el crédito” que le damos al testimonio, lo que nos devuelve al dilema que nos ocupa. Hume agrega, por último, que ese crédito se obtiene de la experiencia que cada uno tenga de la naturaleza humana. Como indicamos más arriba, Wertz sostiene que esa experiencia de la naturaleza humana no es de carácter individual, es decir que no remite a lo que cada uno haya podido observar acerca de los principios que rigen nuestro pensamiento y acción, sino que está conformada a partir de lo que uno “ha leído, oído y vivenciado al aprender acerca de los individuos y la sociedad.”⁹⁶ ¿Podríamos concluir entonces que ese crédito o confianza implica el desarrollo paulatino de una actitud reflexiva?

La génesis de la experiencia ampliada podría pensarse como un proceso que comienza, tal como señala Hume, con una propensión a adoptar las opiniones, emociones y sentimientos de los mayores que forman parte de nuestro entorno cercano. En este sentido, destaca el rol de la educación como factor socializante, que nos ayuda a aprender a respetar las reglas y convenciones establecidas en la comunidad a la que pertenecemos (vd. T 3.2.1, SB 479, 483; 3.2.6, SB 533-534; HE 1. App 1, 179). Por lo tanto, esta propensión tiene una función importante que cumplir si consideramos que el hombre es un ser inherentemente social. Pero, como hemos visto, en ocasiones también puede llevarnos a aceptar cualquier opinión, por más contraria que sea a “nuestra experiencia y observación cotidianas” (T 1.3.9, SB 113 [p. 227]). Entre ellas, Hume menciona aquellos principios que se nos inculcan mediante cierto tipo de educación y que son condenables por su carácter arbitrario, ya que no sólo son contrarios a la razón y a la experiencia, sino contradictorios entre sí, según cada lugar y época (T 1.3.9, SB 117). Por ese motivo, el proceso de socialización, que en buena medida se desarrolla mediante la aceptación de lo que los mayores nos transmiten, debe estar acompañado por el desarrollo de una actitud reflexiva que nos lleve a revisar todas las opiniones que naturalmente aceptamos, para determinar cuáles son confiables y cuáles no. Este

⁹⁶ Wertz, S. “Is Hume’s Use of Evidence as Bad as Norton Says it Is?,” p. 81. La traducción es nuestra.

proceso se lleva a cabo paulatinamente, mediante el incremento de nuestra experiencia y el desarrollo de nuestra razón (vd. DNR 1.134 [pp. 35-36]).

Ahora bien, ese aumento de la experiencia no debe entenderse como el incremento de nuestras observaciones directas contra las cuales comparamos cada opinión adquirida. De por sí, aceptamos todo lo que nos transmiten nuestros adultos, a menos que tengamos motivos para dudar sobre ello. Al mismo tiempo que aprendemos a desarrollar una actitud cautelosa respecto de ciertas opiniones, aprendemos que existen otras en las que generalmente podemos confiar. Entonces, esas opiniones confiables pasan a formar parte de los criterios que guían nuestra aceptación o rechazo de los testimonios de los demás, sin necesidad de que debamos llevar a cabo una observación de primera mano de lo que esas opiniones nos transmiten. Por lo tanto, la extensión o ampliación de la experiencia no debe entenderse necesariamente como un proceso en el que comenzamos adquiriendo una experiencia directa a la que luego vamos incorporando la experiencia ajena mediante la aceptación del testimonio, sino más bien a la inversa: en principio aceptamos todo lo que proviene de los demás, y luego vamos adquiriendo –mediante la experiencia no necesariamente directa y el desarrollo de la razón- criterios para ratificar, rectificar o rechazar esas opiniones. Esto es lo que finalmente produce la “confianza” o “crédito” en ciertos tipos de testimonio por contraposición a otros.⁹⁷

Por otra parte, y si se quiere, como contracara del proceso de ampliación de la experiencia, Hume contempla la existencia de instancias de validación intersubjetiva de la experiencia personal, sobre todo teniendo en cuenta su desconfianza hacia las operaciones de los sentidos (T 1.4.2; EHU 12.6-9) e incluso de la razón (T 1.4.1; EHU 12.17-20). Así como la experiencia personal se amplía incorporando los testimonios ajenos, esa misma experiencia puede convalidarse al ponerse a consideración de los demás. La intersubjetividad es un factor que aumenta la convicción propia respecto de un argumento o procedimiento determinados (vd. T 1.4.1, SB 180; 1.4.7, SB 262-263), que se concreta a través de la aprobación de los pares y el reconocimiento de la comunidad a la que uno pertenece.⁹⁸ La concordancia de la experiencia propia con la de

⁹⁷ En “George Campbell’s Critique of Hume on Testimony,” pp. 8-9, Pitson propone una explicación acerca de cómo extendemos la experiencia que tiene algunos puntos de contacto con la que ofrecemos aquí. Uno de los principales aspectos en los que discrepamos con este autor es que le atribuye la capacidad de extender la experiencia sólo a los sabios [*wise men*], porque alega que son los únicos que pueden formular criterios evaluativos del testimonio ajeno, mientras que Hume dice que es algo inherente al desarrollo de las capacidades cognitivas de todo ser humano (DNR 1.134), por más que luego los filósofos o eruditos se dediquen específicamente a este tipo de actividades mentales. Vd. V. 5.

⁹⁸ Hemos aludido a la cuestión de la intersubjetividad en el capítulo cinco al momento de hablar de la experiencia práctica y el carácter del experto. Vd. V. 6. 1.

nuestros pares no sólo le confiere credibilidad, sino que es lo que hace que los otros puedan incorporarla a su vez. Además, como hemos indicado junto con Root, si esto se lleva a cabo en el seno de una comunidad determinada de expertos, la aceptación de la experiencia está sujeta a ciertos criterios establecidos y aceptados colectivamente. En el mismo sentido, Schmidt propone que podemos pensar desde esta perspectiva que las reglas que guían el razonamiento científico tanto en el ámbito natural como en el moral se aplican a información que es acumulada a través de una serie de experiencias que pertenecen no sólo a un científico particular sino a una comunidad de investigadores, cuyo testimonio se compara, prueba y transmite a los investigadores que les suceden.⁹⁹ Esta perspectiva se deja traslucir también en el ámbito de la estética, ya que Hume sostiene en el ensayo “De la norma del gusto” que las reglas de evaluación de las composiciones artísticas no se fijan *a priori* ni son conclusiones abstractas a partir de la comparación entre ideas eternas e inmutables, sino que son “observaciones generales sobre lo que universalmente se ha hallado que complace en todos los países y en todas las épocas” (ESY – ST, 231 [p. 223]). A aquello que se ha encontrado que agrada en todo tiempo y lugar, lo denomina “experiencia universal” (ESY - ST, 231 [p. 223]; vd. 232), es decir que es un acervo conformado a partir de lo observado y aportado por muchas personas de distintos lugares y tiempos, que ha sido conservado y transmitido a través de las generaciones. Esas reglas se conforman de manera análoga a las leyes naturales, mediante la experiencia compartida y el establecimiento de generalizaciones y consensos sobre este acervo común, que luego pasan a regir la práctica futura, o bien que se emplean para explicar eventos futuros semejantes.

La alusión a una “experiencia universal” en “De la norma del gusto” nos lleva a pensar que el interrogante que planteamos al comienzo de este apartado debe responderse afirmativamente, ya que indica que para Hume puede existir una experiencia inherentemente colectiva, conformada a partir de los aportes de individuos concretos que han vivido en distintos momentos y lugares, pero que a su vez, trasciende a dichos individuos y tiene una existencia transubjetiva, en tanto pasa a formar un acervo que se transmite en conjunto, independientemente del aporte que cada uno hizo a su conformación. La alusión que hace a este tipo de experiencia en “De la norma del gusto” no es la única, sino que en varias ocasiones menciona que hay eventos que se ha encontrado que ocurren del mismo modo “en todo momento y lugar” (EHU 8.7 [p. 107]; vd. 10.3; 10.12), lo que es “universalmente admitido” y es posible de ser

⁹⁹ Schmidt, C. *David Hume: Reason in History*, pp. 418, 420.

ratificado a partir del estudio de la historia (EHU 8.7 [p. 107]). Uno de los ejemplos más evidentes, y que hemos mencionado varias veces, es el de las leyes naturales, que se establecen a partir del “curso de la naturaleza según se experimenta comúnmente” (ESY – IS, 598 [p. 509]; vd. EHU 11.20), pero lo mismo puede decirse de las regularidades que se constatan en el ámbito moral. En otras oportunidades, habla de “la experiencia (...) humana” (DNR 8.183 [p. 130]), la “experiencia pasada de la humanidad” (EHU 11.20 [p. 167]; ESY – LP, vt 604 [p. 516]), la “experiencia general” (NHR 15.150 [p. 151]) y también de la experiencia de una época (AHE, ms 4, col 1, p. 58; ESY – CL, 87 [p. 110]). Todas estas menciones indican que Hume considera que existe un cuerpo común de experiencia que es transmitido y aceptado, no caso por caso, sino en conjunto, por la comunidad de científicos o expertos, si es relativo a una disciplina o actividad específica, o bien por el común de la gente, si se relaciona con la vida cotidiana, sin la necesidad de que sea escrutado o evaluado. Así, la “experiencia universal” puede entenderse como observaciones –y también modos de llevar a cabo acciones, si pensamos en la experiencia práctica– de muchos hombres en distintos tiempos y lugares que constituyen un cuerpo de conocimiento común y público, a partir del cual se han ido estableciendo principios o máximas de alcance general.

Esa experiencia colectiva no sólo se construye por medio de la adición de experiencias individuales, sino que también puede conformarse a partir de la colaboración entre varias personas, como hemos visto que sucedía en el caso de la Royal Society.¹⁰⁰ En el ensayo “Del auge y el progreso de las artes y las ciencias,” Hume da cuenta de este proceso de construcción colectiva de experiencia, cuando explica que mantener el equilibrio en un Estado o sociedad grande, ya sea monárquico o republicano, sobre la base de leyes generales, es una tarea tan difícil que ningún talento humano individual por más grande que sea, es capaz de llevarla a cabo por la mera fuerza de la razón y la reflexión. Por lo tanto,

tiene que unirse en ella [en esa tarea] la capacidad de juicio de muchos; la experiencia debe guiar su trabajo; con el tiempo debe alcanzarse la perfección, y la percepción de los inconvenientes debe corregir los errores en los que inevitablemente incurrirán en sus primeros intentos [*trials*] y experimentos (ESY – RP, 124 [p. 138]).

Aquí podemos notar que existe una experiencia que surge a partir del trabajo conjunto de un grupo de personas que tienen un objetivo común, experiencia que junto con la acción del juicio de todos ellos puede, con el tiempo, establecer una serie de principios

¹⁰⁰ Como vimos en el capítulo cinco, la práctica de emplear acervos de experiencias comunes pertenecientes a distintas ocupaciones y especialidades era habitual en los siglos XVII y XVIII. La legitimidad de estos acervos pasaba por su carácter común o compartido. Vd. V. 2, esp. n27.

o leyes generales como los que se requieren a la hora de tomar las decisiones necesarias para guiar un Estado.

VII. 3. 2. Los niveles de la experiencia

Del análisis que hemos hecho hasta aquí, se desprende la existencia de dos niveles de experiencia en la obra de Hume: uno personal y otro colectivo. La experiencia ampliada o extendida se refiere al nivel personal, al del individuo, aunque justamente la posibilidad de ampliarla implica que su ubicación a nivel personal no le confiere necesariamente un carácter privado, es decir compuesto por observaciones directas que el individuo obtuvo por sí mismo, sin recurrir a la experiencia transmitida por otros. Lo privado nos remite a lo intransferible, a aquello que se lleva a cabo en un ámbito aislado o vedado al acceso de los demás, que a su vez, se vincula con una interpretación restringida de la experiencia y con los problemas que ya hemos tratado en los capítulos precedentes: el mentalismo, el solipsismo y la introspección.¹⁰¹ Lo personal, en cambio, nos remite a algo que es propio o particular de una persona, pero en un sentido no restrictivo o privativo, sino que puede ser puesto a consideración de los demás, es decir, que es comunicable o comunicado a partir del principio de la simpatía. Por este motivo, consideramos que la experiencia personal es pública, es decir, accesible a todos, y que, al mismo tiempo, puede ampliarse o expandirse mediante la incorporación del testimonio de otros.

Por su parte, la experiencia colectiva –a la que, como vimos, Hume denomina “general” o “universal”–, es de índole transubjetiva, es un acervo compartido o común construido no sólo por medio de la sumatoria de observaciones directas llevadas a cabo por individuos, sino también mediante prácticas colectivas. Lo colectivo se refiere a aquello que no le pertenece a ninguna persona en particular, sino a una cultura, a una época o a una comunidad, tal como denotan los adjetivos que Hume usa para referirse a este nivel de experiencia, los que nos remiten a un conjunto de personas antes que a un individuo, como así también a un momento histórico, al género humano, o inclusive a aquello que perdura a través de distintas épocas y lugares. Su carácter es inherentemente público –en tanto accesible a un colectivo humano- y también social, ya que es una construcción que no detenta exclusivamente una persona, sino que es el resultado de acciones y conocimientos que surgen de la interacción social.

¹⁰¹ Vd. III. 1 y VI. 2.

Estos dos niveles de experiencia se articulan entre sí de diversas maneras. Por un lado, la experiencia personal contribuye a la construcción de la experiencia colectiva mediante la comunicación y puesta a consideración de los demás de los casos particulares observados de primera mano, o de los principios generales que cada uno construye a partir de las colecciones de casos observados directamente o incorporados mediante la aceptación del testimonio de otros. Por otro lado, la experiencia colectiva se hace presente desde el inicio mismo del proceso de socialización, a través de la educación y la comunicación de los sentimientos y opiniones de quienes rodean a los más jóvenes, que éstos tienden a aceptar, en principio, espontáneamente. Finalmente, la experiencia personal puede ampliarse no sólo a través de testimonios individuales de terceros, sino al tomar contacto con ese acervo colectivo. Así, Hume comenta: “Me doy cuenta de que, según la experiencia pasada de la humanidad, la amistad es la principal alegría de la vida humana, y la moderación sólo una fuente de tranquilidad y felicidad” y a continuación añade que “aún me es posible, como lo es para vosotros, regular mi conducta por mi experiencia de sucesos pasados” (EHU 11.20, p. 167). Es decir que extrae una máxima de la experiencia colectiva que adopta como guía para regular su comportamiento, y luego, vincula el nivel colectivo con el personal, en tanto hay una concordancia entre ambos.

Esa concordancia se debe a que “el curso de la naturaleza está abierto a mi contemplación como a la suya. La sucesión de acontecimientos que se experimenta [*the experienced train of events*] es el gran patrón, de acuerdo con el cual regulamos toda nuestra conducta.” (EHU 11.23 [pp. 168-169]). Esta última oración no debe conducirnos necesariamente a una interpretación realista o escéptico realista de la filosofía de Hume, como ha sucedido en algunos casos.¹⁰² En consonancia con lo que hemos afirmado en este capítulo, podemos poner el acento no en la supuesta existencia de un poder causal “objetivo,” es decir extra mental, al que se le atribuye la regularidad del mundo que percibimos, sino en el hecho de que todos los seres humanos compartimos un modo particular de conocer las cuestiones de hecho, que se basa en la experiencia. La uniformidad de los principios de la naturaleza humana, sumada a su carácter inherentemente social nos llevan a tomar contacto con las cuestiones de hecho e interpretarlas de manera más o menos semejante, lo que explica que en muchos casos exista una concordancia entre la experiencia colectiva y la personal, sin necesidad de entrar en conflicto con el escepticismo que Hume profesa respecto de la posibilidad de

¹⁰² Vd. III. 1 n17.

acceder a lo “real.” Esta lectura resulta plausible a partir de lo que dice a continuación: “Vanamente quiere nuestro entendimiento limitado atravesar aquellos confines que son demasiado estrechos para nuestra ingenua imaginación” (EHU 11.23 [p. 169]). Como vemos, Hume ubica la primera observación acerca de la sucesión de acontecimientos experimentados en el marco de su postura escéptica, que se vincula con la necesidad de ajustar los temas de los que nos ocupamos a nuestra limitada capacidad cognoscitiva. Por lo tanto, no está afirmando que existe objetivamente un curso natural causante de la regularidad de nuestra experiencia, sino por el contrario, que el curso natural es algo que establecemos a partir de la experiencia. Podemos construir el “gran patrón” en base al cual regular nuestra conducta, porque, justamente, la experiencia es, por un lado, el modo en que todo ser humano conoce las cuestiones de hecho, y, por otro lado, a raíz de su carácter público y social, es pasible de ser comunicada y compartida, lo que genera concordancia entre los distintos puntos de vista. Si el modo de experimentar fuera diferente para cada individuo o si fuera de carácter privado e intransferible, la experiencia nunca podría convertirse en un criterio para el obrar, porque chocaríamos constantemente entre nosotros, no habría convivencia social posible.

De esta manera, si partimos de una concepción de la experiencia como inherentemente pública y social, a raíz de considerar la uniformidad de los principios con los que opera la naturaleza humana y el carácter social de todo ser humano, en función de los cuales la experiencia tiene esas características, no resulta necesario pensar que Hume deba comprometerse con algún tipo de realismo que fundamente la posibilidad de compartir la experiencia y, por ende, de verificar aquellos casos que han sido observados directamente por una persona y transmitidos mediante el testimonio. Como hemos mostrado aquí, la comunicabilidad de la experiencia se funda en principios y características propios del ser humano: la simpatía, la sociabilidad, un modo común de aprehender las cuestiones de hecho. La interacción social está a la base de la experiencia y no es un factor que intervenga sólo al momento de la verificación.

Conclusión

*All the philosophy, therefore, in the world, (...),
will never be able to carry us
beyond the usual course of experience,
or give us measures of conduct and behaviour
different from those which are furnished
by reflections on common life.*

DAVID HUME. AN ENQUIRY CONCERNING HUMAN UNDERSTANDING 11.27

A lo largo de los capítulos precedentes hemos mostrado que existe una lectura reduccionista y restringida que atraviesa los distintos aspectos y temas de la filosofía de Hume. Comenzamos este recorrido señalando que esa lectura se hace evidente respecto de la definición de experiencia, pero en tanto ésta es una noción central del pensamiento humeano, hemos podido constatar que también se ha ido filtrando hacia otros ámbitos, como su metodología y su concepción del testimonio. A su vez, ha quedado de manifiesto que esta perspectiva afecta la interpretación de la filosofía de Hume a varios niveles: se restringe la experiencia a las impresiones sensibles, se reduce su método experimental al newtonianismo, se reduce la confiabilidad en los reportes ajenos a la observación directa, se restringe la lectura de su obra al primer libro del *Tratado*, y además se la escinde del contexto intelectual en el que fue escrita. Esto da como resultado una comprensión limitada e incluso sesgada de lo que Hume tiene para decir y hace difícil encontrar una coherencia en su pensamiento, lo que ha llevado a aplicarle epítetos absolutamente disímiles como “escéptico,” “empirista,” “naturalista,” “fundador de las ciencias sociales” o “atomista lógico,” e incluso tan inverosímiles como “esquizofrénico razonable.”¹ Consideramos que en numerosas ocasiones, perspectivas tan dispares sobre un mismo autor encuentran su causa en interpretaciones parciales o descontextualizadas –o en resumidas cuentas, restringidas– de parte de los estudiosos antes que en la obra del propio Hume.

En contraposición con este panorama, nos hemos enrolado en una línea de investigación que en los últimos años se ha propuesto realizar una mirada abarcativa, integradora y comprensiva de distintos aspectos de la obra de Hume. En este marco, nuestro principal aporte ha sido aplicar esta mirada a la noción de experiencia y expandirla gradualmente hasta abarcar los otros niveles que hemos señalado. Como resultado, se puso de

¹ Para un repaso de la diversidad de etiquetas que se han aplicado a la obra de Hume, vd. Letwin, Shirley. “Hume: Inventor of a New Task for Philosophy.” *Political Theory* vol. 3, N° 2 (1975): 134-158, esp. pp. 134-136. Vd. también, Schmidt, C. *David Hume. Reason in History*, pp. 1-7.

manifiesto que la obra de Hume está atravesada por un proyecto coherente que emerge a partir de ciertos temas recurrentes que mencionaremos más abajo.²

Veamos de qué manera hemos buscado cumplir nuestro propósito a lo largo de los distintos capítulos y cuáles son los principales resultados que ha arrojado nuestra empresa, tomando como ejes los tres objetivos específicos que planteamos en la Introducción. Consideramos que la adopción de una mirada amplia nos permitió hacer una serie de aportes que a nuestro juicio resultan novedosos y ayudan a resolver muchos de los problemas que plantea la interpretación restringida y reduccionista.

Una interpretación alternativa de la experiencia humeana

En primer lugar, nos fijamos el objetivo de reconstruir la noción de experiencia en la obra de Hume, tarea que hasta el momento estaba pendiente de realización, pero que, como dejamos asentado en la Introducción, resultaba de vital relevancia no sólo porque es central en el pensamiento de Hume, sino porque el asumir implícita y acríticamente definiciones tales como las que hemos llamado “restringida” y “conectada,” acarreaban una cantidad de problemas de los que nos hemos ocupado. Emprendimos, entonces, la tarea pendiente buscando reflejar la complejidad que reviste la experiencia en la filosofía humeana, que se expresa en los distintos niveles que pueden reconocerse en su empleo y en las diversas funciones que desempeña en el ámbito epistémico y en el de la acción, no sólo a partir de la totalidad de la obra de Hume sino también teniendo en cuenta el trasfondo semántico del término, propio de la época. El estudio lexicográfico que llevamos a cabo en el capítulo uno puso de relieve dos ejes fundamentales que avalan nuestra interpretación no reduccionista de la experiencia: por un lado, que en los siglos XVII y XVIII esta noción se entendía de varias maneras, aunque existían ciertas características comunes a esos significados diversos vinculadas con el ejercicio de una actividad reiterada y extendida a lo largo del tiempo, la construcción de enunciados generales a partir de casos o eventos particulares que se reiteran y son semejantes, y la posibilidad de que esos enunciados funcionen como fundamento y/o justificación de principios explicativos acerca de cuestiones de hecho. Además, constatamos que la

² Con la expresión “proyecto filosófico coherente” no pretendemos atribuirle a Hume la construcción de un sistema, lo que a nuestro criterio resulta discutible, pero sí la construcción de un proyecto, es decir de un conjunto de nociones y argumentos vinculados entre sí, donde puede constatararse la presencia de ejes vertebradores que conectan entre sí los distintos elementos que lo componen. Desde nuestro punto de vista, un proyecto tiene la pretensión de ofrecer este conjunto interconectado racionalmente, más allá del resultado alcanzado, pero no tiene el propósito de brindar una explicación totalizante u omniabarcativa, como sí lo tiene un sistema.

experiencia no se consideraba como equivalente a la percepción sensible, sino que se la entendía como un fenómeno complejo que, desde un punto de vista psicológico involucra otras facultades además de la sensación, como la memoria, la imaginación y la razón; y desde un punto de vista epistémico cumple otras funciones, como la de corregir la percepción sensible y dar lugar a principios o leyes, o bien corroborarlas. Por otra parte, asumimos que el pensamiento de Hume sólo puede comprenderse adecuadamente si se lo vincula con la filosofía experimental que emergió en el siglo XVII. De esta manera, profundizar acerca del contexto histórico-intelectual de la Revolución Científica y sus vinculaciones con el derecho común inglés y la tradición de la medicina empírica en el capítulo dos, nos permitió comprender por qué los hechos resultan centrales en la filosofía humeana y se ubican en el corazón de su noción de experiencia, como así también, cuál es el origen los rasgos que la constituyen, tales como su carácter público, colaborativo, racional y sistemático, rasgos que no sólo están presentes en el pensamiento de Hume sino en la filosofía experimental en particular y en la Modernidad en general.

En los capítulos tres y cuatro establecimos una serie de precisiones que nos condujeron, por un lado, a criticar las interpretaciones restringida y conectada de la experiencia, y por otro, a proponer una interpretación alternativa, a la luz de un detallado estudio del modo en que Hume concibe y explica el origen de la experiencia en el plano psicológico. Este estudio nos permitió afirmar que, en términos de las definiciones y funciones que le otorga a los distintos elementos y facultades que componen su “geografía mental,” no es adecuado comprender la experiencia en términos de impresiones sensibles, sino de ideas complejas. Como mostramos a lo largo del capítulo cuatro, ésta no puede entenderse en términos de inmediatez, fluctuación y fugacidad, sino que el examen de diversos ejemplos, como el de Adán, el de los veinte barcos y el del hombre que está por cruzar el río, junto con otros pasajes, nos mostraron que la experiencia sólo puede cumplir el rol que Hume le asigna en el marco de su teoría del conocimiento si constituye un contenido mental sistematizado de carácter permanente que se va consolidando a lo largo del tiempo. Así, desde una perspectiva general, quedó delineada como un conjunto de patrones perceptivos que hacen inteligible el mundo en el que estamos insertos, y desde una perspectiva específica, como el trasfondo necesario para la realización de razonamientos causales, que son los que nos permiten acceder a las cuestiones de hecho y existencia. Por lo tanto, dejamos en claro que la experiencia

no sólo juega un papel fundamental en el conocimiento, sino que también es constitutiva en la comprensión misma de las cuestiones de hecho y existencia.

Los contenidos mentales que pueden cumplir con estos requisitos son las ideas, pero como vimos, no ideas de cualquier tipo, sino aquellas ideas complejas que son resultado de la asociación mediante los principios universales y estables de la imaginación, o las que son copias de impresiones complejas y que la memoria retiene, respetando su orden y posición originales. Si sostenemos que la experiencia se concibe en términos de ideas complejas, esto implica asumir que se trata exclusivamente de contenidos mentales sin vinculación directa con procesos físicos; que la observación es fundamental en su conformación, en tanto supone una percepción atenta y deliberada, y que están involucrados en su génesis una serie de procesos mentales e interacciones entre facultades que hacen imposible otorgarle un rol pasivo a la mente.

De esta manera, el problema de cómo es posible conformar una experiencia perdurable y conectada a partir de impresiones inherentemente fluctuantes y efímeras se disuelve, si tomamos como elemento constitutivo de la experiencia a las ideas complejas, antes que a las impresiones. A pesar de que distinguimos dos etapas en la génesis de la experiencia, eso no nos condujo a identificar necesariamente a la primera con las impresiones de sensación, y a la segunda con su interconexión. Por el contrario, mostramos que la primera etapa de la experiencia se refiere al caso, entendido como una idea compleja que muestra un estado de cosas, antes que un mero agregado de impresiones discretas e inconexas. Los estados de cosas que observamos inicialmente pueden entenderse en términos de impresiones complejas, pero para reconocerlos, comprenderlos, retenerlos y utilizarlos posteriormente, es necesario que tenga lugar una serie de operaciones mentales en las que están involucradas tanto la imaginación como la memoria. Es decir que la experiencia se origina a partir de impresiones complejas, pero no puede considerarse como sinónimo de impresiones complejas, sino que éstas constituyen sólo un punto de partida. Ni las impresiones complejas por sí solas ni su mera adición constituyen experiencia, ni mucho menos conocimiento. La segunda etapa de la experiencia se refiere a la conformación de “colecciones” de casos, que cuentan con un mayor o menor grado de uniformidad y semejanza. En definitiva, el componente último de la experiencia no tiene por qué ser el mismo que el de las percepciones mentales. Las percepciones más originarias, de las que dependen las restantes, son las impresiones simples, mientras que el componente básico de la experiencia es el caso, en

tanto la experiencia no equivale a todos los contenidos de la mente, sino a aquellas ideas complejas que se originan a partir de la observación.

Por otra parte, pusimos de relieve la importancia de adoptar una perspectiva diacrónica para comprender cómo se origina la experiencia, porque el mismo Hume destaca el rol de la extensión temporal en su conformación. Entre otras cosas, esta perspectiva nos permitió comprender la incidencia que las colecciones de casos tienen sobre las nuevas observaciones. Su relevancia reside en que son el marco a partir del cual observar, comparar y reconocer nuevos casos como semejantes a o diferentes de ellos, dando lugar al conocimiento en el ámbito de las cuestiones de hecho.

En el capítulo cinco distinguimos las funciones que la experiencia desempeña en el ámbito epistémico y en el de la acción. Partimos de la noción de caso como su componente básico, el que, como acabamos de ver, desde una perspectiva mental está compuesto por ideas complejas cuyo contenido cognitivo remite a estados de cosas que se originan tanto en observaciones directas como en testimonios históricos, relatos de viajes, máximas pertenecientes al saber popular, etc. En definitiva, alude a una diversidad de objetos, acciones, acontecimientos, relaciones y hábitos que desempeñan un papel epistémico en tanto resultan pertinentes para establecer adecuadamente o probar suficientemente una proposición o conjunto de proposiciones interrelacionadas. Luego, vimos que es posible deslindar dos tipos de experiencia dentro del ámbito epistémico: el común y el filosófico, que se vinculan con dos actitudes: prerreflexiva y reflexiva. Buscamos poner de relieve que estos tipos de experiencia y las actitudes asociadas con ellos no son mutuamente excluyentes ni atribuibles de manera determinante al vulgo y a los intelectuales respectivamente. Por el contrario, Hume considera que ambas actitudes pueden ubicarse dentro de una gradación relacionada con el mayor refinamiento, sofisticación y desarrollo que lleguen a alcanzar nuestras aptitudes naturales para conocer, por lo que todo ser humano puede adoptar una u otra actitud en distintos momentos de su vida. Por otra parte, mostramos que la experiencia no se vincula únicamente con el conocimiento en sentido estricto, sino que desempeña una función en el ámbito de la acción. En este caso, Hume la entiende como un tipo de saber práctico que se adquiere con el transcurso del tiempo y el ejercicio de las actividades que solemos realizar, y que se vincula con el desarrollo de una habilidad para reconocer el momento o las circunstancias oportunas para aplicar principios generales o para tomar ciertas decisiones. Por este motivo, se complementa también con la función epistémica de la experiencia, en tanto ésta puede mejorarse y refinarse

mediante la práctica, que nos permite interpretar más adecuadamente situaciones nuevas y determinar bajo qué principios generales es posible subsumirlas.

Los límites de la experiencia y su vinculación con la filosofía experimental

Abordamos el segundo objetivo, relacionado con una revisión de las consecuencias que la interpretación restringida tuvo en la epistemología humeana, en el capítulo seis. Esas consecuencias se vinculan, fundamentalmente, con la reducción de la máxima de “no ir más allá de la experiencia” al principio de la copia y del método experimental a la introspección. La interpretación restringida de la máxima metodológica impide ver su conexión con el proyecto filosófico general de Hume, que consiste en la sistematización de las reflexiones de la vida cotidiana, como así también, bloquea la posibilidad de destacar su conexión amplia y compleja con el método experimental, mientras que comprenderla en términos del rechazo a las hipótesis en particular, y a la filosofía especulativa en general, tanto en el ámbito natural como en el moral y el de la metafísica, despeja ese camino. En el mismo sentido, la comprensión del método humeano en términos que incluyen pero trascienden la introspección permite también conectarlo con ciertos rasgos esenciales del método experimental y abre la posibilidad de la verificabilidad de los casos o hechos a establecer por medio de la intersubjetividad. Esta visión amplia nos permitió comprender que su proyecto filosófico excede la descripción de los contenidos mentales y se abre al estudio de los fenómenos sociales e históricos, y al mismo tiempo, manifiesta explícitamente la comunicabilidad de dichos contenidos, entre otras cosas, mediante el mecanismo de la simpatía. Sin embargo, la posibilidad de vislumbrar tales alcances requiere necesariamente de la adopción de una perspectiva abarcativa antes que fragmentaria de la obra de Hume, que permita interconectar antes que estudiar separadamente los distintos tópicos que aborda a lo largo de sus obras. Sólo desde este punto de vista es posible erosionar los desgastados estereotipos del individualismo, el mentalismo y la introspección.

Por otra parte, buscamos mostrar en toda su amplitud la filiación que Hume mismo establece con el método experimental en general y no sólo con el newtonianismo. Nos interesó destacar que Hume cree que el método experimental puede aplicarse lícitamente al ámbito moral porque los fenómenos de esta índole pueden ser tratados de la misma manera que los naturales, tanto respecto del modo en que se establecen los

hechos –a pesar de que no sean susceptibles de experimentación-, como de los principios que podemos establecer a partir de ellos, por medio de la reducción explicativa. Inclusive, va más allá de la analogía para sostener que hay una continuidad ontológica entre los planos moral y natural en tanto los dos quedan comprendidos bajo el ámbito de las cuestiones de hecho, que fundamenta la posibilidad de aplicar el mismo método a ambos tipos de fenómenos.

En este marco, la experiencia filosófica ocupa un rol decisivo en la producción del conocimiento, ya que toda cuestión de hecho se establece a partir de ella. Notamos que no existen diferencias constitutivas entre lo que podría entenderse por “experiencia” en el campo de los fenómenos naturales respecto de lo que la constituiría en el de los fenómenos morales, ya que en ambos casos surge de un proceso que comienza con la observación filosófica entendida en sentido amplio, es decir, no sólo como percepción sofisticada directa, sino como el examen de aquellos eventos, acciones, testimonios, ejemplos, etc. que resultan relevantes para fundamentar o justificar un enunciado de carácter general. Pero más allá del procedimiento concreto que lleva a la obtención de dicha experiencia, es decir, de la posibilidad de producirla deliberadamente por medio de la experimentación o de recolectarla mediante la observación –diferencia que como señalamos oportunamente, no es tan determinante como podría parecer en un primer momento-, en ambos casos resulta fundamental la noción de caso o experimento y la conformación, a partir de su ocurrencia regular, de máximas o principios generales. En definitiva, consideramos que sólo a partir de una interpretación de la experiencia tal como la que proponemos es posible alcanzar una adecuada comprensión de la estrecha vinculación entre la metodología humeana y el método experimental en toda su amplitud, en lugar de reducirla al estudio de las percepciones mentales mediante la introspección.

Por otra parte, la contextualización del pensamiento de Hume en el marco del experimentalismo puso de relieve que no sólo comparte con éste una cierta metodología, sino el modo novedoso de hacer filosofía en el que ese método se inserta, que supone también la aceptación de ciertos presupuestos de carácter ontológico, antropológico e incluso ético-político. Esos presupuestos tienen que ver tanto con postular la continuidad de los ámbitos natural y moral, y su funcionamiento regular basado en leyes causales, como así también con partir de la universalidad de la naturaleza humana, lo que abre la posibilidad de producir y transmitir el conocimiento de manera colectiva, y finalmente, con ciertas actitudes que son esperables de los

investigadores, tales como la imparcialidad, el respeto por las reglas fijadas en conjunto relativas a la actividad investigativa y la utilidad social que se persigue con dicha empresa.

La fundamentación del carácter social de la experiencia

Finalmente, nos abocamos a llevar a cabo el tercer objetivo en el capítulo siete, al fundamentar el carácter social que reviste la noción humeana de experiencia en base al estudio del principio de la simpatía, que abre la posibilidad de transmitir y aceptar el testimonio.

La simpatía es el principio que opera como condición de posibilidad para la comunicación de todo estado y contenido mental, sean emociones, pasiones u opiniones. En tanto Hume sostiene la universalidad de la naturaleza humana y el carácter inherentemente social del hombre, el accionar del principio de la simpatía garantiza que la comunicación sea efectiva. Contrariamente a la opinión de diversos autores, buscamos poner de relieve que, dado que lo que permite comunicar nuestros contenidos y estados mentales reside en características inherentes a la naturaleza humana, antes que en la posibilidad de contar o no con cierto tipo de conocimiento acerca de las emociones, pensamientos y pasiones en general, la experiencia no es condición de posibilidad para que se ponga en acto el principio de la simpatía. A la inversa, gracias a la simpatía es posible aceptar la experiencia que el otro busca comunicarnos, sin que sea un prerequisite el contar con una experiencia similar.

Esta última observación es de fundamental importancia para sustentar nuestra afirmación de que el principio de la simpatía sienta las bases para la aceptación del testimonio. Si no fuera así, y teniendo en cuenta que la experiencia misma está conformada tanto por testimonios como por observaciones directas, caeríamos en la circularidad de sostener que la experiencia es la condición para que pueda operar el principio de la simpatía mediante el cual incorporamos la experiencia ajena.

A su vez, la posibilidad de aceptar testimonios desempeña un papel fundamental en el establecimiento de hechos, testimonios que en el marco de la tradición del derecho común inglés y de la filosofía experimental resultan equivalentes a la observación directa. Este importante dato es aportado por el estudio del contexto en el que se inserta la filosofía de Hume, por ello, nos vimos en la necesidad de refutar la postura reduccionista que cobró notoriedad a partir de la crítica que Coady le formula a Hume.

Coady considera que, para Hume, el testimonio es válido sólo si es reductible a la observación directa. Como mostramos, esta interpretación puede refutarse tomando como base lo que Hume tiene para decir acerca del testimonio en distintos pasajes de su obra. Señalamos que nuestra actitud “por defecto” hacia el testimonio es la de tomarlo como verdadero, ya que lo identificamos como transmisión de información acerca de hechos, antes que como el relato de una situación ficcional. Esta es la forma en que aceptamos de manera espontánea y prerreflexiva un testimonio. Sin embargo, en ocasiones es necesario evaluar los testimonios porque la actitud prerreflexiva nos puede conducir a la credulidad, es decir a la aceptación de cualquier cosa que nos relaten, por más contraria que sea a la experiencia y a la razón. Lo mismo sucede cuando los testimonios versan acerca de hechos que no se condicen con un conjunto de testimonios bien establecidos o con lo que puede observarse respecto de la regularidad de los acontecimientos en el ámbito natural o moral, como es el caso de los milagros.

Ahora bien, dejamos en claro que la evaluación de los testimonios en ningún caso consiste en confrontar lo que en ellos se relata con los hechos mediante una observación directa, sino que hay que cotejar aquel reporte que resulta dudoso con los casos que avalan lo contrario de lo que se afirma en ellos. Entre esos casos podemos encontrar observaciones directas –si eso es factible–, pero fundamentalmente una cantidad de testimonios bien establecidos que concuerdan en afirmar lo opuesto a lo que dice el testimonio bajo análisis. En definitiva, aquello que justifica la aceptación de un testimonio no es su reducción a la experiencia de primera mano, sino la confrontación de casos a favor y en contra, casos conformados tanto por observaciones directas como por testimonios, dado que ambos son considerados en pie de igualdad en cuanto componentes básicos de la experiencia.

La posibilidad de adoptar el testimonio ajeno e incorporarlo a nuestro sistema de creencias de la misma manera que incorporamos aquello que hemos observado directamente, es lo que Hume denomina como experiencia “ampliada” o “extendida.” La ampliación de la experiencia puede producirse tanto mediante el contacto con los “libros,” es decir, la instrucción y la erudición, como con la “conversación,” es decir, la participación activa en el mundo social. Hume plantea la necesidad de reconciliar ambos mundos, el de la erudición y el de la conversación, a los que ve como separados, lo que pone de manifiesto una vez más su proyecto filosófico de orientar la filosofía hacia temas vinculados con la vida cotidiana y la interacción social habitual entre los seres humanos, antes que a los contenidos mentales que yacen en la mente del filósofo.

Por último, distinguimos dos niveles en la experiencia desde un punto de vista social. Consideramos que la experiencia ampliada es personal, lo que no equivale a privada, intransferible o restringida, sino conformada por observaciones directas y testimonios ajenos, y pasible de ser puesta a consideración de los demás. Por ese motivo, afirmamos que es de carácter público, es decir comunicable y comunicada gracias al principio de la simpatía y a la sociabilidad. Señalamos también la existencia de otro nivel, que es el de la experiencia colectiva, conformada tanto a partir del agregado de observaciones y testimonios individuales, como a consecuencia de prácticas grupales. Este tipo de experiencia trasciende a los individuos y los grupos y tiene una existencia transubjetiva, en tanto pasa a formar un acervo que se trasmite en conjunto a lo largo de las generaciones, las diversas épocas y culturas, independientemente del aporte que cada individuo hizo a su conformación. Así, mostramos que la noción de experiencia en Hume reviste un carácter social y público por muchas razones, que se ponen de manifiesto tanto al momento de su conformación como de su aceptación, de sus funciones en el ámbito epistémico y en el plano de la acción.

La experiencia en el proyecto filosófico humeano

El recorrido que hemos hecho arrojó diversos resultados que permiten realizar una crítica profunda de las perspectivas reduccionistas y restringidas de los distintos aspectos de la filosofía de Hume. A su vez, como señalamos al inicio de esta conclusión, la adopción de una perspectiva abarcativa, integradora y comprensiva mostró que hay ciertos ejes que se hacen presentes una y otra vez a lo largo de la obra de Hume, que sirven como claves para afirmar que construyó un proyecto filosófico coherente al margen de la noción de experiencia, la que, no obstante juega un rol central en ese proyecto, como creemos haberlo mostrado de manera suficiente.

Uno de esos ejes es la distinción entre dos actitudes, la prerreflexiva y la reflexiva, que aparecen en diversas oportunidades y permiten explicar tanto los mecanismos de formación de creencias, como las modalidades de la simpatía y de la aceptación del testimonio. Es importante tener en cuenta que esa distinción no se asocia a dos estratos sociales diferenciados, estáticos o incluso antagónicos, como varios autores han señalado, sino que se trata, justamente, de actitudes dinámicas que todos, en algún momento u otro, adoptamos.

Otro eje pasa por la distinción de dos niveles en la experiencia: el personal y el colectivo. Como hemos tenido oportunidad de constatar, ambos son de carácter público, dado que la experiencia personal es susceptible de ampliación a partir de la comunicabilidad y la aceptación del testimonio, y la colectiva es una construcción transubjetiva. Antes que estar disociados, estos dos niveles interactúan de diversas maneras, lo que nos permitió comprender que el objeto de estudio de la ciencia de la naturaleza humana no tiene por qué consistir en los contenidos mentales del investigador, sino que recorre un camino que va desde la interacción social y la experiencia colectiva, la que es observada, analizada, comparada y sistematizada mentalmente, para luego ser puesta a consideración de los demás.

Un tercer eje común y recurrente consiste en la distinción entre dos ámbitos, el de la erudición y el de la acción, y la necesidad de reconciliarlos, en tanto no son mutuamente excluyentes sino complementarios, al igual que las actitudes reflexiva y prerreflexiva y los niveles personal y colectivo de la experiencia. Desde esta perspectiva, afirmar que la piedra de toque de la filosofía de Hume es la experiencia implica mucho más de lo que usualmente se entiende por ello. Hemos visto a lo largo de nuestro recorrido que no consiste en reducir todo conocimiento a impresiones sensibles, pero tampoco puede agotarse en el respeto por el método experimental y la posibilidad de construir un conocimiento racional y sistemático sobre las cuestiones de hecho, aunque ese sea un aspecto de gran relevancia. Consideramos que significa fundamentalmente que la especulación, o la filosofía, en particular, debe reconciliarse con la vida común o cotidiana, lo que implica no sólo acotar los temas a aquello que es asequible a nuestra capacidad (es decir, una dimensión escéptica) sino también, que la filosofía debe pensarse como una actividad atravesada por lo social, ya que el carácter de la experiencia no es otro. La filosofía humeana se muestra así en las antípodas del estereotipo de la Filosofía Moderna concebida a partir del paradigma epistemológico que caracteriza al conocimiento como individualista y mentalista.

Por otra parte, este tercer eje también ha mostrado que existe un tipo de experiencia en Hume que se vincula estrechamente con la práctica, es decir no únicamente con la acumulación de conocimiento, sino con su uso adecuado, lo que supone la adquisición de la capacidad para “leer” las distintas situaciones con las cuales nos enfrentamos, los distintos factores o circunstancias que intervienen en ellas y distinguir qué rol ocupa o qué peso tiene cada uno de ellos. Este tipo de experiencia, que es afín a la noción de prudencia y que sirve de guía para la vida, no ha sido caracterizado suficientemente en

la literatura secundaria hasta el momento, muchas veces, porque se adopta un enfoque estrictamente epistemológico deslindado de aspectos de la práctica, lo que muestra un nuevo aspecto de la lectura reduccionista.

Desde ya que hay muchas cuestiones que hemos dejado pendientes en esta investigación, como profundizar en la vinculación entre hábito y experiencia, indagar en torno al estatus de las creencias sin sustento en la experiencia, revisar desde la interpretación que proponemos la noción humeana de causalidad, analizar el rol de la experiencia como evidencia en los razonamientos causales... Somos concientes de que no es posible agotar en una tesis doctoral todo lo que hay para decir sobre una noción tan vasta y compleja y un autor tan destacado dentro de la filosofía, pero esperamos, al menos, haber despejado el camino de ciertos obstáculos a la vez que abierto nuevas vías de exploración para futuras investigaciones.

Bibliografía

Obras de Hume

En inglés

- Hume, David. [circa 1731-4] "An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour." Ernest Campbell Mossner. "David Hume's 'An Historical Essay on Chivalry and Modern Honour.'" *Modern Philology* vol 45, N° 1 (1947): 54-60.
- Hume, David. [1739-40] *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1a ed., 2000).
- Hume, David. [1740] "An Abstract of a Book Lately Published: Entitled, *A Treatise of Human Nature*, etc. Wherein the Chief Argument of that Book is farther Illustrated and Explained." Incluido en *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007 (1a ed., 2000).
- Hume, David. [1745] *A Letter from a Gentleman to his Friend in Edinburgh: containing some Observations on a Specimen of the Principles concerning Religion and Morality, said to be maintain'd in a Book Lately published, intituled, A Treatise of Human Nature, etc.* Edinburgh, 1745 (reproducción directa de la primera edición).
- Hume, David. [1748] *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Hume, David. [1751] *An Enquiry Concerning the Principles of Morals*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press, 1998.
- Hume, David [1754-62] *History of England*, 6 vols. Indianapolis, Liberty Fund, 1983.
- Hume, David. [1757] "Of the Passions." *Four Dissertations and Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*. Introducción de John Immerwahr (*Four Dissertations*) y John Valdimir Price (*Essays on Suicide and the Immortality of the Soul*), prefacio de James Fieser. Indiana, St. Augustine's Press, 2000. (Reproducción directa de la edición de 1757 y de la edición de 1783, respectivamente).
- Hume, David. [1757] *The Natural History of Religion/Historia natural de la religión*. Edición bilingüe. Introducción de Sergio Rábade. Traducción de Concha Cogolludo. Madrid, Trotta, 2003.
- Hume, David. [1741-1776] *Essays Moral, Political, Literary*. Editado por Eugene F. Miller. Indianápolis, Liberty Fund, edición revisada, 1987 (1a ed., 1985).
- Hume, David. [1779] *Dialogues Concerning Natural Religion*. Edición e introducción de Norman Kemp Smith. Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1947.
- Hume, David. "Of the Poems of Ossian." John Hill Burton. *Life and Correspondence of David Hume* vol. 1. Edinburgh, William Tait, 1846, pp. 471-480.
- Hume, David. *The Letters of David Hume*, 2 vols. Editado por J. Y. T. Greig. Oxford, Clarendon Press, 1932.

En español

- Hume, David. *Tratado de la naturaleza humana*. Traducción, introducción y notas de Félix Duque. Buenos Aires, Orbis, 1984.
- Hume, David. *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*. Edición bilingüe de José Luis Tasset. Barcelona, Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999.

- Hume, David. *Investigación sobre el conocimiento humano*. Traducción, prólogo y notas de Jaime Salas Ortúeta. Madrid, Alianza, 1980.
- Hume, David. *Investigación sobre los principios de la moral*. Traducción, estudio introductorio, notas, selección bibliográfica e índice de términos y nombres de Marcelo Mendoza Hurtado. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes/Prometeo, 2015.
- Hume, David. “Una disertación sobre las pasiones.” *Disertación sobre las pasiones y otros ensayos morales*. Edición bilingüe. Introducción, traducción y notas de José Luis Tasset Carmona. Barcelona, Anthropos, 2004, pp. 73-153.
- Hume, David. *Ensayos morales, políticos y literarios*. Traducción de Carlos Martín Ramírez. Madrid, Trotta/Liberty Fund, 2011.
- Hume, David. *Diálogos sobre la religión natural*. Traducción, prólogo y notas de Carlos Mellizo. Buenos Aires, Aguilar, 1981 (1ª. ed., 1973).

Otras fuentes primarias

- Aristóteles. *Acerca del alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Madrid, Gredos, 2000.
- Aristóteles. “Analíticos segundos.” En *Tratados de Lógica*. Introducciones, traducciones y notas de Miguel Candel Sanmartín. Madrid, Gredos, 1982.
- Aristóteles. *De sensu et sensili*. Disponible en <https://archive.org/details/aristotelisoper07arisuoft> [consultado el 8/2/17].
- Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Traducción, notas e introducción de Eduardo Sinnott. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Aristóteles. *Metafísica*. Traducción directa del griego, introducción, exposiciones sistemáticas e índices de Hernán Zucchi. Buenos Aires, Sudamericana, 2000.
- Aristóteles. *Problemata physica*. Disponible en https://archive.org/stream/worksofaristotle07arisuoft/worksofaristotle07arisuoft_djvu.txt [consultado el 8/2/17].
- Bacon, Francis. *La gran restauración*. Traducción, introducción y notas de Miguel Ángel Granada. Madrid, Alianza, 1986.
- Cicerón. *De divinatione*. Disponible en <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2007.01.0042> [consultado el 8/2/17].
- Cicerón. *Sobre la naturaleza de los dioses*. En *Obras filosóficas I*. Introducciones, traducciones y notas de Víctor-José Herrero Llorente y Ángel Escobar. Barcelona, Gredos, 2009 (1ª. ed., 1982).
- Descartes, René. *Discurso del método*. Traducción, estudio preliminar y notas de Eduardo Bello Reguera. Barcelona, Altaya, 1993.
- Fabri, Honoré. *Philosophiae tomus Primus*, Lyon, 1646.
- Galeno. *De optima secta*. Disponible en <https://archive.org/details/operaomnia00assmgoog> [consultado el 8/2/17].
- Galeno. *Definitiones medicae*. Disponible en <https://archive.org/details/operaomnia00assmgoog> [consultado el 8/2/17].
- Hobbes, Thomas. *Leviathan o la material, forma y poder de una república eclesiástica y civil*. Traducción y prefacio de Manuel Sánchez Sarto. México D. F., Fondo de Cultura Económica, 1980 (5ta. reimpresión, 2005).
- Leibniz, Gottfried. *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*. Editado por Javier Echeverría Ezponda. Madrid, Editorial Nacional, 1983.

- Locke, John. *An Essay Concerning Human Understanding*. Edición organizada y anotada por Alexander Campbell Fraser. Chicago, Encyclopaedia Britannica, 1952. En español: *Ensayo sobre el entendimiento humano*. Edición preparada por Sergio Rábade y María Esmeralda García. Madrid, Editora Nacional, 1980.
- Montaigne, Michel de. *Ensayos completos*. Traducción de Juan G. de Luaces. Buenos Aires, Orbis, 1984.
- Newton, Isaac. *Opticks or a Treatise of the Reflections, Refractions, Inflections and Colours of Light*. Basado en la cuarta edición de 1730. Nueva York, Dover, 1952.
- Newton, Isaac. *Principios matemáticos de la Filosofía natural*. Estudio preliminar, traducción y notas de Antonio Escohotado. Madrid, Tecnos, 1995.
- Terencio. *Comedias completas*. Traducción, notas e introducción de Hugo Francisco Bauzá. Buenos Aires, Colihue, 2007.
- Tomás de Aquino. *Comentario a la Metafísica de Aristóteles*. Disponible en <http://www.corpusthomisticum.org/> [consultado el 8/2/17].

Diccionarios, léxicos y enciclopedias

- Bailey, Nathan. *Dictionarium Britannicum*. Londres, 1736.
- Baret, John. *An Alveary or Triple Dictionary, in English, Latin and French*. Londres, 1574.
- Bullokar, John. *An English Expositor*. Londres, 1616.
- Cawdrey, Robert. *A Table Alphabetical, Containing and Teaching the Understanding of Hard Usual English Words*. Londres, 1617.
- Chambers, Ephraim. *A Cyclopaedia or, An Universal Dictionary of Arts and Sciences*. Londres, 1728.
- Chauvin, Etienne. *Lexicon philosophicum*. Leeuwardiae, 1713 (1ª ed. Roterodami, 1692).
- Coles, Elisha. *An English Dictionary*. Londres, 1676.
- Cooper, Thomas. *Thesaurus linguae romanae et britannicae*. Londres, 1548.
- Cotgrave, Randle. *A Dictionary of the French and English Tongues*. Londres, 1611.
- Defoe, Benjamin. *A New English Dictionary*. Westminster, 1735.
- Diderot, Denis y d'Alembert, Jean le Rond (eds.). *Encyclopédie ou Dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers*. París, 1751-1772.
- Elyot, Thomas. *The Dictionary of sir Thomas Elyot*. Londres, 1538.
- Faber, Basilius. *Thesaurus eruditione scholasticae*. Lipsiae, 1696.
- Florio, John. *A World of Words*. Londres, 1598.
- Garfield, John. *A Physical Dictionary*. Londres, 1657.
- Goclenius, Rudolph. *Lexicon philosophicum*. Francofurti, 1613.
- Heredero y Mayoral, Nicolás Antonio. *El latino instruido en la composición y versión elegante de la lengua latina*. Alcalá, 1790.
- Huloet, Richard. *Abecedarium anglico latinum*. Londres, 1552.
- Hutton, Charles. *A Mathematical and Philosophical Dictionary*. Londres, 1795.
- Johnson, Samuel. *A Dictionary of the English Language*. Londres, 1755.
- Kahl, Johann. *Lexicon iuridicum*. Genf, 1612.
- Kersey, John. *A New English Dictionary*. Londres, 1702.
- Le Roy, Antoine. *Floretum philosophicum*. Parisiis, 1649.
- Magnavacca, Silvia. *Léxico técnico de la Filosofía Medieval*. Buenos Aires, Miño y Dávila, 2005.
- Micraelius, Johannes. *Lexicon philosophicum*. Stetini, 1662.
- Miège, Guy. *A New Dictionary French and English*. Londres, 1677.

Phillips, Edward. *The New World of English Words*. Londres, 1658.
 Plexiarcus. *Lexicon philosophicum*. Hagae Comitum, 1716.
 Richter, Christoph. *Lexicon ethicum*. Norimbergae, 1627.
 Rider, John. *Bibliotheca Scholastica*. Oxford, 1589.
 Scherzer, Johann. *Vade me cum sive manuale philosophicum quadripartitum*. Lipsiae, 1675.
Stanford Encyclopedia of Philosophy. Disponible en <https://plato.stanford.edu/> [consultado el 8/1/2017].
The Encyclopedia of Diderot & D'Alembert Collaborative Translation Project. Ann Arbor, Michigan Publishing, University of Michigan Library, 2003. Disponible en <http://hdl.handle.net/2027/spo.did2222.0000.167> [consultado el 12/2/16].
The Oxford English Dictionary. Disponible en <http://www.oed.com/> [consultado el 8/2/17].
 Thomas, Thomas. *Dictionarium Linguae Latinae et Anglicanae*. Cantabrigiae, 1587.
 Volckmar, Henning. *Dictionarium philosophicum*. Francofurti ad Moenum, 1675.
 Wilkins, John. *An Essay towards a Real Character and a Philosophical Language*. Londres, 1668.

Fuentes secundarias

Agosta, Lou. "A Delicacy of Empathy: Hume's Many Meanings of Sympathy." *Psicologia em Pesquisa* vol. 8, N° 1 (2014): 3-15.
 Anderson, R. F. "The Location, Extension, Shape and Size of Hume's Perceptions." Stanley Tweyman (ed.) *David Hume: Critical Assessments*. Londres y Nueva York, Routledge, 1995, vol. 1, pp. 153-167.
 Anscombe, G. E. M. "Hume and Julius Cesar." *Analisis* vol. 34, N° 1 (1973): 1-7.
 Anstey, Peter. "Experimental versus Speculative Natural Philosophy." Peter Anstey y John Schuster (eds.) *The Science of Nature in the Seventeenth Century, Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2005, pp. 215-242.
 Anstey, Peter y Schuster, John (eds.) *The Science of Nature in the Seventeenth Century, Patterns of Change in Early Modern Natural Philosophy*. Dordrecht, Springer, 2005.
 Anstey, Peter y Vanzo, Alberto. "Early Modern Experimental Philosophy." Justin Sytsma y Wesley Buckwalter (eds.) *A Companion to Experimental Philosophy*. Malden, Wiley-Blackwell, 2016, pp. 87-102.
 Ayer, Alfred. *Lenguaje, verdad y lógica*. Buenos Aires, Eudeba, 1965.
 Ayer, Alfred. *Los problemas centrales de la filosofía*. Madrid, Alianza, 1984 (1a ed., 1979).
 Ayer, Alfred. *Hume*. Oxford, Oxford University Press, 1980.
 Ayer, Alfred. *Proposiciones básicas*. México D. F., Cuadernos del Instituto de Investigaciones Filosóficas de la Universidad Nacional de México N° 37, 1981.
 Ayer, Alfred. "A Defense of Empiricism." A. Phillips Griffiths (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 1-16.
 Baier, Annette. *Postures of the mind. Essays on Mind and Morals*. Minneapolis, University of Minnesota Press, 1985.
 Baier, Annette. *A Progress of Sentiments. Reflections on Hume's Treatise*. Cambridge, Harvard University Press, 1991.

- Baier, Annette y Waldow, Anik. "A Conversation Between Annette Baier and Anik Waldow about Hume's Account of Sympathy." *Hume Studies* vol. 34, N° 1 (2008): 61-87.
- Beauchamp, Tom. "Introduction." David Hume. *An Enquiry Concerning Human Understanding*. Editado por Tom L. Beauchamp. Oxford, Oxford University Press, 1999.
- Beauchamp, Tom L. "Normativity in Hume's Moral Theory." Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 493-512.
- Beauchamp, Tom y Frey, Raymond (eds.) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2011.
- Bernard Cohen, I., y Smith, George. "Introduction." I. Bernard Cohen y George Smith (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004, pp. 1-32.
- Bernard Cohen, I., y Smith, George (eds.) *The Cambridge Companion to Newton*. Cambridge, Cambridge University Press, 2004.
- Biener, Zvi y Schliesser, Eric (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014.
- Biro, John. "Hume's New Science of the Mind." David F. Norton y Jacqueline Taylor (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009, pp. 40-69.
- Boehm, Miren. "Hume's Foundational Project in the *Treatise*." *European Journal of Philosophy* vol. 24, N° 1 (2013): 55-77.
- Boehm, Miren. "The Normativity of Experience and Causal Belief in Hume's *Treatise*." *Hume Studies* vol. 39, N° 2 (2013): pp. 203-231.
- Boehm, Miren. "Newton's Science of Nature and Hume's *Foundational Science of Man*." Eric Schliesser (ed.) *Oxford Handbook on Isaac Newton*. Oxford, Oxford University Press, en prensa.
- Bohlin, Henrik. "Sympathy, Understanding, and Hermeneutics in Hume's *Treatise*." *Hume Studies* vol. 35, N° 1, 2 (2009): 135-170.
- Boyle, Deborah. "Hume on Animal Reason." *Hume Studies* vol. 29, N° 1 (2003): 3-28.
- Broadie, Alexander. "The Human Mind and his Powers." Alexander Broadie (ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003, pp. 60-78.
- Broadie, Alexander (ed.) *The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Broughton, Janet. "What Does the Scientist of Man Observe?" *Hume Studies* vol. 18, N° 2 (1992): 155-168.
- Broughton, Janet. "The Inquiry in Hume's *Treatise*." *The Philosophical Review* vol. 113, N° 4 (2004): 537-556.
- Broughton, Janet. "Impressions and Ideas." Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, pp. 43-58.
- Buckle, Stephen. *Hume's Enlightenment Tract. The Unity and Purpose of An Enquiry Concerning Human Understanding*. Nueva York y Londres, Oxford University Press, 2001.
- Buckle, Stephen. "Hume in the Enlightenment Tradition." Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 21-38.
- Buckle, Stephen. "Hume and the Enlightenment." Craig Taylor y Stephen Buckle (eds.) *Hume and the Enlightenment*. Londres, Pickering & Chatto, 2010, pp. 13-37.
- Butler, Ronald. "T and Sympathy." *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes* vol. 49 (1975): 1-20.

- Canone, Eugenio. "I lessici filosofici latini del Seicento." *Il vocabolario della République des lettres. Terminologia filosofica e storia della filosofia. Problemi di metodo*. Actas del Convegno internazionale in memoriam di Paul Dibon, a cura di Marta Fattori, Florencia, Olschki, 1997, pp. 93-114.
- Carlin, Lawrence. *The Empiricists: A Guide for the Perplexed*. Londres, Continuum, 2009.
- Carr, David. *Experience and History. Phenomenological Perspectives on the Historical World*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- Cassini, P. "Newton's 'Principia' and the Philosophers of the Enlightenment." *Notes and Records of the Royal Society of London* vol. 42 N°1 (1988): 35-52.
- Coady, J. C. A. "Testimony and Observation." *American Philosophical Quarterly* vol. 10 (1973): 149-155.
- Coady, J. C. A. *Testimony, A Philosophical Study*. Nueva York, Clarendon Press, 1992.
- Coleman, Dorothy. "Baconian Probability and Hume's Theory of Testimony." *Hume Studies* vol. XXVII, N° 2 (2001): 195-226.
- Cook, Harold. "The New Philosophy and Medicine in Seventeenth-Century England." David Lindberg y Robert Westman (eds.) *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990, 397-436.
- Costa, Michael. "Hume on the Very Idea of a Relation." *Hume Studies* vol. 24, N° 1 (1998): 71-94.
- Crane, Tim. "Mental Causation." *Proceedings of the Aristotelian Society Supplementary Volumes*, vol. 69 (1995): 211-253.
- Cummins, Robert. "The Missing Shade of Blue." *Philosophical Review* N° 87 (1978): 548-565.
- Cummins, Phillip. "Hume as a Dualist and Anti-Dualist." *Hume Studies* vol. XXI, N° 1 (1995): 47-55.
- Danford, John. *David Hume and the Problem of Reason. Recovering the Human Sciences*. New Haven, Yale University Press, 1990.
- Davies Patrick, Patricia. *Judgment in Early Modern England, 1580-1615*. Tesis de doctorado, University of North Carolina, 2007.
- De Pierris, Graciela. "Hume and Locke on Scientific Methodology: The Newtonian Legacy." *Hume Studies* vol 32, N° 2 (2006): 277-330.
- De Pierris, Graciela. *Ideas, Evidence and Method. Hume's Skepticism and Naturalism Concerning Knowledge and Causation*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Dear, Peter. "Totius in Verba: Rhetoric and Authority in the Early Royal Society." *Isis* vol. 76, N°2 (1985): 144-161.
- Dear, Peter. "Jesuit Mathematical Science and the Reconstitution of Experience in the Early Seventeenth Century." *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 18, N°2 (1987): 133-175.
- Dear, Peter. "Miracles, Experiments, and the Ordinary Course of Nature." *Isis* vol. 81, N°4 (1990): 663-683.
- Dear, Peter. *Discipline and Experience: The Mathematical Way in the Scientific Revolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1995.
- Dear, Peter. "The Meaning of Experience." Katharine Park y Lorraine Daston (eds.) *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006, 106-131.
- Debes, Remy. "Has Anything Changed? Hume's Theory of Association and Sympathy after the *Treatise*." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 15 N° 2 (2007): 313-338.
- Deleuze, Gilles. *Empirisme et subjectivité*. Paris, PUF, 1953.

- Demeter, Tamás. "Enlarging the Bounds of Moral Philosophy. Newton's Method and Hume's Science of Man." Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 171-204.
- Demeter, Tamás. "Hume's Experimental Method." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 20 N°3 (2012): 577-599.
- Dicker, Georges. *Hume's Epistemology and Metaphysics. An Introduction*. Londres, Routledge, 1998.
- Dorsch, Fabian. "Hume." Amy Kind (ed.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. Nueva York, Routledge, 2016, pp. 40-54.
- Driver, Julia. "A Humean Account of the Status and Character of Animals." Tom Beauchamp y Raymond Frey (eds.) *The Oxford Handbook of Animal Ethics*. Oxford, Oxford University Press, 2011, pp. 144-171.
- Ducheyne, Steffen. "'Newtonian' Elements in Locke, Hume, and Reid, or: How Far Can One Stretch a Label?" *Enlightenment and Dissent* N° 25 (2009): 62-105.
- Eaker, Erin. "Public and Private Meaning in Hume: Comments on Ted Morris' 'Meaning(fullness) without Metaphysics: Another Look at Hume's Meaning-Empiricism'." *Philosophia* N° 37 (2009): 455-457.
- Earman, John y Norton, John (eds.) *The Cosmos of Science. Essays on Exploration*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1997.
- Edelstein, Dan. *The Enlightenment. A Genealogy*. Chicago, The University of Chicago Press, 2010.
- Everson, Stephen. "The Difference between Feeling and Thinking." *Mind*, new series, vol. 97, N° 387 (1988): 401-413.
- Falkenstein, Lorne. "Naturalism, Normativity, and Scepticism in Hume's Account of Belief." *Hume Studies* vol. XXIII, N° 1 (1997): 29-72.
- Farr, James. "Hume, Hermeneutics and History: A 'Sympathetic' Account." *History and Theory* vol. 17, N° 3 (1978): 285-310.
- Faulkner, Paul. "David Hume's Reductionist Epistemology of Testimony." *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 79, N°4 (1998): 302-313.
- Flage, Daniel. "Hume on Memory and Causation." *Hume Studies* 10th Anniversary Issue (1984): 168-188.
- Flage, Daniel. "Perchance to Dream. A Reply to Traiger." *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 173-182.
- Flage, Daniel. "Remembering the Past." *Hume Studies* vol. 15, N°1 (1989): 236-246.
- Flage, Daniel. *David Hume's Theory of Mind*. Londres, Routledge, 1990.
- Flew, Anthony. "Impressions or Experiences: Public or Private?" *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 183-191.
- Fogelin, Robert. "Hume and the Missing Shade of Blue." *Philosophy and Phenomenological Research* N° 45 (1984): 263-272.
- Force, James. "Hume's Interest in Newton and Science." *Hume Studies* vol. XIII, N° 2 (1987): 116-216.
- French, Roger y Wear, Andrew (eds.) *The Medical Revolution of the Seventeenth-Century*. Nueva York, Cambridge University Press, 1989.
- French, Roger. *Medicine before Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2003.
- Garber, Daniel. "Descartes and Experiment in the *Discourse and Essays*." Stephen Voss (ed.) *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Nueva York, Oxford University Press, 1993, pp. 288-310.
- Garber, Daniel. "Experiment, Community, and the Constitution of Nature in the Seventeenth Century." John Earman y John Norton (eds.) *The Cosmos of*

- Science. Essays on Exploration*. Pittsburgh, University of Pittsburgh Press, 1997, 24-54.
- Garrett, Don. *Cognition and Commitment in Hume's Philosophy*. Nueva York y Oxford, Oxford University Press, 1997.
- Garrett, Don. "Hume's Theory of Ideas." Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, 41-57.
- Gaukroger, Stephen. "Empiricism as a Development of Experimental Natural Philosophy." Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 15-38.
- Gaukroger, Stephen. *The Emergence of a Scientific Culture. Science and the Shaping of Modernity 1210-1685*. Oxford, Clarendon Press, 2006.
- Gelfert, Axel. "Hume on Testimony Revisited." *Logical Analysis and History of Philosophy* vol. 13 (2010): 60-75.
- Gill, Mary Louise y Pellegrin, Pierre (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Blackwell Publishing, 2006.
- Guerrero del Amo, José Antonio. "El problema mente-cuerpo en Hume." *Thémata. Revista de filosofía* N° 26 (2001): 55-65.
- Haakonsen, Knud. "The Idea of Early Modern Philosophy." J. B. Schneewind (ed.) *Teaching New Histories of Philosophy*. New Jersey, University Center for Human Values, 2004, 99-121.
- Haakonsen, Knud. "The History of Eighteenth-Century Philosophy: History or Philosophy?" Knud Haakonssen (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth-Century Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2006, pp. 3-25.
- Haakonsen, Knud (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2006.
- Hatfield, Gary. "Activity and Passivity in Theories of Perception: Descartes to Kant." José Filipe Silva y Mikko Yrjönsuuri (eds.) *Active Perception in the History of Philosophy*. Dordrecht, Springer International Publishing, 2014, pp. 368-389.
- Hazon, Yoram. "Newtonian Explanatory Reduction and Hume's System of the Sciences." Zvi Biener y Eric Schliesser (eds.) *Newton and Empiricism*. Nueva York, Oxford University Press, 2014, pp. 138-170.
- Heinemann, F. H. "The Analysis of 'Experience'." *The Philosophical Review* vol. 50, N° 6 (1941): 561-584.
- Heyd, Michael. "The New Experimental Philosophy: A Manifestation of 'Enthusiasm' or an Antidote to it?" *Minerva* vol. 25, N° 4 (1987), 423-440.
- Hickerson, Ryan. "What the Wise Ought to Believe. A Voluntarist Interpretation of Hume's General Rules." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 21, N° 6 (2013): 1133-1153.
- Hribek, Tomas. "Against Coady on Hume on Testimony." *Acta Analytica* vol. 11 (1996): 189-200.
- Hunter, Michael (ed.) *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Immerwahr, John. "The Anatomist and the Painter: The Continuity of Hume's *Treatise and Essays*." *Hume Studies* vol XVII, N° 1 (1991): 1-14.
- Ise, Toshihiko. "Hume's Animal and Situated Human Reason." *Proceedings of the XXII World Congress of Philosophy* 16 (2008): 141-147.
- Jacquette, Dale. *David Hume's Critique of Infinity*. Leiden, Brill, 2001.
- Jay, Martin. *Songs of Experience. Modern American and European Variations on a Universal Theme*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 2005.

- Kemp, Catherine. "Our Ideas in Experience. Hume's Examples in 'Of Scepticism with Regard to the Senses'." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 13, N° 3 (2004): 445-470.
- Kemp Smith, Norman. *The Philosophy of David Hume. A Critical Study of its Origins and Central Doctrines*. [1941] Hampshire, Palgrave Macmillan, 2005.
- Kendrick, Nancy. "Why Hume's Counterexample is Insignificant and Why it is Not?" *British Journal for the History of Philosophy* N° 17 (2009): 955-979.
- Kind, Amy (ed.) *The Routledge Handbook of Philosophy of Imagination*. Nueva York, Routledge, 2016.
- Kirby, Brian. "Hume, Sympathy and the Theater." *Hume Studies* vol. 29, N° 2 (2003): 305-325.
- Landy, David. "Hume's Impression/Idea Distinction." *Hume Studies* vol. 32, N°1 (2006): 119-140.
- Letwin, Shirley. "Hume: Inventor of a New Task for Philosophy." *Political Theory* vol. 3, N° 2 (1975): 134-158.
- Lindberg, David y Westman, Robert (eds.) *Reappraisals of the Scientific Revolution*. Cambridge, Cambridge University Press, 1990.
- Loeb, Louis. *From Descartes to Hume*. Ithaca, Cornell University Press, 1981.
- Loeb, Louis. *Stability and Justification in Hume's Treatise*. Nueva York, Oxford University Press, 2002.
- Loeb, Louis. "Inductive Inference in Hume's Philosophy." Elizabeth S. Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008: 106-125.
- Lyons, Jack. "General Rules and the Justification of Probable Belief in Hume's *Treatise*." *Hume Studies* vol. XXVII, N° 2 (2001): 247-278.
- Mackie, J. L. *Problems from Locke*. Oxford, Clarendon Press, 1976.
- Manzo, Silvia. "Experimentación, instrumentos científicos y cuantificación en el método de Francis Bacon." *Manuscrito* vol. XXIV, N° 1 (2001): 49-84.
- Manzo, Silvia. "Francis Bacon: la ciencia entre la historia del hombre y la historia de la naturaleza." *Cronos. Cuadernos valencianos de Historia de la medicina y la ciencia* vol. 7, N° 2 (2004): 277-346.
- Matherson, Jonathan y Vitz, Rico (eds.) *The Ethics of Belief*. Oxford, Oxford University Press, 2014.
- McDonough, Jeffrey. "Hume's Account of Memory." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 10, N° 1 (2002): 71-87.
- Merril, Kenneth. *Historical Dictionary of Hume's Philosophy*. Maryland, Scarecrow Press Inc., 2008.
- Morreall, John. "Hume's Missing Shade of Blue." *Philosophy and Phenomenological Research* N° 42 (1982): 407-415.
- Morris, William Edward. "Belief, Probability, Normativity." Saul Traiger (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006, 77-94.
- Morris, William Edward. "Meaning(fullness) Without Metaphysics: Another Look at Hume's 'Meaning Empiricism'." *Philosophia* N° 37 (2009): 441-454.
- Mounce, H. O. *Hume's Naturalism*. Nueva York y Londres: Routledge, 1999.
- Nocilacopoulos, Pantelis. *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990.
- Norton, David Fate. "History and Philosophy in Hume's Thought." David Fate Norton y Richard Popkin (eds.) *David Hume: Philosophical Historian*. Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965.
- Norton, David Fate y Popkin, Richard (eds.) *David Hume: Philosophical Historian*. Indianápolis, Bobbs-Merrill, 1965.

- Norton, David Fate. "The Myth of 'British Empiricism'." *History of European Ideas* vol. 1, Nº 4 (1981): 331-344.
- Norton, David Fate y Norton, Mary J. "Editor's Introduction." David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 19-99.
- Norton, David Fate y Norton, Mary J. "Annotations to the *Treatise*." David Hume. *A Treatise of Human Nature*. Editado por David Fate Norton y Mary J. Norton. Oxford, Oxford University Press, 2007, pp. 423-566.
- Norton, David Fate y Taylor, Jacqueline (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009.
- Noxon, James. *Hume's Philosophical Development. A study of his methods*. Londres, Oxford University Press, 1973. En español: Noxon, James. *La evolución de la filosofía de Hume*. Traducción de Carlos Solís. Madrid, Alianza, 1987.
- Oliver, Johnson. "'Lively' Memory and 'Past' Memory." *Hume Studies* vol. 13, Nº2 (1987): 343-359.
- Owen, David. *Hume's Reason*. Nueva York, Oxford University Press, 1999.
- Owen, David. "Hume and the Mechanics of Mind. Impressions, Ideas, and Association." David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009, pp. 70-104.
- Park, Katharine y Daston, Lorraine (eds.) *The Cambridge History of Science*, vol. 3: *Early Modern Science*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Passmore, John. *Hume's Intentions*. Londres, Cambridge University Press, 1952.
- Pears, David. *Hume's System. An Examination of the First Book of his Treatise*. Oxford, Oxford University Press, 1990.
- Peltronen, Markku (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. New York, Cambridge University Press, 1996.
- Pellegrin, Pierre. "Ancient Medicine and its Contribution to the Philosophical Tradition." Mary Louise Gill y Pierre Pellegrin (eds.) *A Companion to Ancient Philosophy*. Malden, Blackwell Publishing, 2006, pp. 664-685.
- Penelhum, Terence. "Hume's Moral Psychology." David Fate Norton y Jacqueline Taylor (eds.) *The Cambridge Companion to Hume. Second Edition*. Nueva York, Cambridge University Press, 2009, pp. 238-269.
- Pentzopoulou-Valalas, Theresa. "Experience and Causal Explanation in Medical Empiricism." Pantelis Nocolacopoulos. *Greek Studies in the Philosophy and History of Science*. Dordrecht, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 91-107.
- Perinetti, Darío. "Hume, History and the Science of Human Nature." *Tesis de doctorado*, McGill University, 2002.
- Perinetti, Darío. "Philosophical Reflection on History." Knud Haakonssen (ed.) *The Cambridge History of Eighteenth Century Philosophy*. Nueva York, Cambridge University Press, 2006, 1107-1140.
- Perinetti, Darío. "Perceptions and Objects in Hume's *Treatise*." 38th Annual Hume Society Conference, Edimburgo, 2011.
- Phillips Griffiths, A. (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991.
- Pitson, Anthony. "Sympathy and Other Selves." *Hume Studies* vol. XXII, Nº 2 (1996): 255-272.
- Pitson, Anthony; *Hume's Philosophy of the Self*. Londres y Nueva York, Routledge, 2002.

- Pitson, Anthony. "Hume and Testimony." 32nd *International Hume Conference*, Toronto, 2003.
- Pitson, Anthony. "George Campbell's Critique of Hume on Testimony." *The Journal of Scottish Philosophy* N° 4 (2006): 1-15.
- Poovey, Mary. *A History of the Modern Fact. Problems of Knowledge in the Sciences of Wealth and Society*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998.
- Rábade Romero Sergio. "La noción de experiencia en el empirismo inglés: Hume." *Diálogos. Revista del Departamento de Filosofía de la Universidad de Puerto Rico* vol. IX, N° 24 (1973): 33-51.
- Radcliffe, Elizabeth (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008.
- Read, Rupert y Richman, Kenneth (eds.) *The New Hume Debate*. Londres y Nueva York, Routledge, 2000.
- Rivers, Isabel. *Reason, Grace and Sentiment. A Study of the Language of Religion and Ethics in England 1660-1780*. Volume II: Shaftesbury to Hume. Cambridge, Cambridge University Press, 2000.
- Robison, Wade. "Hume and the Experimental Method of Reasoning." *Southwest Philosophy Review* vol. 10, N° 1 (1994): 29-37.
- Rodríguez Valls, Francisco. "Experiencia y conocimiento en David Hume." *Thémata. Revista de Filosofía* N° 8 (1991): 45-67.
- Rollin, Bernard. "Hume's Blue Patch and the Mind's Creativity." *Journal of the History of Ideas* N° 32 (1971): 119-128.
- Root, Michael. "Hume on the Virtues of Testimony." *American Philosophical Quarterly* vol 38, N° 1 (2001): 19-35.
- Rosales Rodríguez, Amán. "Ilustración y progreso en David Hume." *Logos. Anales del Seminario de Metafísica* vol. 38 (2005): 117-141.
- Rossi, Paolo. "Bacon's Idea of Science." Markku Peltonen (ed.) *The Cambridge Companion to Bacon*. Nueva York, Cambridge University Press, 1996, pp. 25-45.
- Russell, Bertrand. *Conocimiento y causa*. Buenos Aires, Paidós, 1983.
- Rusell, Paul (ed.) *The Oxford Handbook of Hume*. Nueva York, Oxford University Press, 2016.
- Russow, Lilly Marlene. "Simple Ideas and Resemblance." *Philosophical Quarterly* N° 30 (1980): 342-350.
- Rutherford, Donald (ed.) *The Cambridge Companion to Early Modern Philosophy*. Cambridge, Cambridge University Press, 2006.
- Salter, Alan y Wolfe, Charles. "Empiricism contra Experiment: Harvey, Locke and the Revisionist View of Experimental Philosophy." *Bulletin D'Histoire et D'Epistemologie des Sciences de la Vie* vol. 16 N° 2 (2009): pp. 113-140.
- Sapadin, Eugene. "A Note on Newton, Boyle, and Hume's 'Experimental Method'." *Hume Studies* vol. XXIII, N°2 (1997): 337-344.
- Sargent, Rose-Mary. "Learning from Experience: Boyle's Construction of an Experimental Philosophy." Michael Hunter (ed.) *Robert Boyle Reconsidered*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994, pp. 57-78.
- Sargent, Rose-Mary. "Scientific Experiment and Legal Expertise. The Way of Experience in Seventeenth-Century England." *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 20, N° 1 (1989): 19-45.
- Schaffer, Simon. "Making Certain." *Social Studies of Science* vol. 14, N° 1 (1984): 137-152.

- Schliesser, Eric. "Hume's Newtonianism and Anti-Newtonianism." *The Stanford Encyclopaedia of Philosophy* (2007) disponible en <http://plato.stanford.edu/entries/hume-newton> [consultado el 15/7/16].
- Schliesser, Eric. "Hume's Attack on Newton's Philosophy." *Enlightenment and Dissent* N° 25 (2009): 167-203.
- Schliesser, Eric (ed.) *Oxford Handbook on Isaac Newton*. Oxford, Oxford University Press, en prensa.
- Schmidt, Claudia. *David Hume: Reason in History*. Pennsylvania, The Pennsylvania University Press, 2003.
- Schmitt, Charles. "Experience and Experiment: A Comparison of Zabarella's View with Galileo's in *De Motu*." *Studies in the Renaissance* vol. 16 (1969): 80-138.
- Schneewind, J. B. (ed.) *Teaching New Histories of Philosophy*. Nueva Jersey, University Center for Human Values, 2004.
- Shapin, Steven. "'A Scholar and a Gentleman': The Problematic Identity of the Scientific Practitioner in Early Modern England." *History of Science* N° 29 (1991): 279-327.
- Shapin, Steven. *A Social History of Truth. Civility and Science in Seventeenth-Century England*. Chicago, The University of Chicago Press, 1994.
- Shapin, Stephen. *The Scientific Revolution*. Chicago, The University of Chicago Press, 1998. En español: *La revolución científica: una interpretación alternativa*. Traducción de José Romo Feito. Barcelona, Paidós, 2000.
- Shapin, Steven y Schaffer, Simon. *El Leviathan y la bomba de vacío. Hobbes, Boyle y la vida experimental*. Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2005.
- Shapiro, Barbara. "Beyond reasonable doubt" and "Probable cause". *Historical Perspectives on the Anglo-American Law of Evidence*. Berkeley y Los Angeles, University of California Press, 1991.
- Shapiro, Barbara. *A Culture of Fact: England, 1550-1720*. Ithaca, Cornell University Press, 2000.
- Shieber, Joseph. *Testimony. A Philosophical Introduction*. Nueva York, Routledge, 2015.
- Silva, José Filipe y Yrjönsuuri, Mikko (eds.) *Active Perception in the History of Philosophy*. Dordrecht, Springer International Publishing, 2014.
- Slavov, Matias. "Newtonian and Non-Newtonian Elements in Hume." *The Journal of Scottish Philosophy* vol. 14, N° 3 (2016): 275-296.
- Stewart, M. A. "The Dating of Hume's Manuscripts." Paul Wood (ed.) *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*. Nueva York, Rochester, 2000, pp. 267-314.
- Stroud, Barry. *Hume*. Londres y Nueva York, Routledge & Keagan Paul, 1977.
- Sytsma, Justin y Buckwalter Wesley (eds.) *A Companion to Experimental Philosophy*. Malden, Wiley-Blackwell, 2016.
- Tasset, José Luis. "Introducción al *Resumen del Tratado de la naturaleza humana* y a la interpretación de la filosofía de David Hume." *Resumen del Tratado de la naturaleza humana*. Edición bilingüe de José L. Tasset. Barcelona, Literatura y Ciencia/Montesinos, 1999, pp. 35-108.
- Taylor, Jacqueline. *Reflecting Subjects. Passion, Sympathy and Society in Hume's Philosophy*. Oxford, Oxford University Press, 2015.
- Taylor, Craig y Buckle, Stephen (eds.) *Hume and the Enlightenment*. Londres, Pickering & Chatto, 2010.
- Traiger, Saul. "Flage on Hume's Account of Memory." *Hume Studies* vol. 11, N° 2 (1985): 166-172.

- Traiger, Saul. "Humean Testimony." *Pacific Philosophical Quarterly* vol. 74 (1993): 135-149.
- Traiger, Saul. "Beyond Our Senses: Recasting Book I, Part 3 of Hume's *Treatise*," *Hume Studies* vol. XX, N° 2 (1994): 241-259.
- Traiger, Saul. "The Ownership of Perceptions: A Study of Hume's Metaphysics." *History of Philosophy Quarterly* vol. 5, N°1 (1998): 41-51.
- Traiger, Saul (ed.) *The Blackwell Guide to Hume's Treatise*. Oxford, Blackwell Publishing, 2006.
- Traiger, Saul. "Hume on Memory and Imagination." Elizabeth Radcliffe (ed.) *A Companion to Hume*. Oxford, Blackwell Publishing, 2008, pp. 58-71.
- Traiger, Saul. "Experience and Testimony in Hume's Philosophy." *Episteme* (2010): 42-57.
- Twyman, Stanley (ed.) *David Hume: Critical Assessments* vol. 1. Londres y Nueva York, Routledge, 1995.
- Vanzo Alberto. "From Empirics to Empiricists." *Intellectual History Review* vol. 24, N° 4 (2014): 517-538.
- Vitz, Rico. "Sympathy and Benevolence in Hume's Moral Psychology." *Journal of the History of Philosophy* vol. 42, N° 3 (2004): 261-275.
- Vitz, Rico. "Contagion, Community and Virtue in Hume's Epistemology." Jonathan Matherson y Rico Vitz (eds.) *The Ethics of Belief*. Oxford, Oxford University Press, 2014, pp. 198-215.
- Vitz, Rico. "The Nature and Functions of Sympathy in Hume's Philosophy." Paul Russell (ed.) *The Oxford Handbook of Hume*. Nueva York, Oxford University Press, 2016, pp. 312- 332.
- Voss, Stephen (ed.) *Essays on the Philosophy and Science of René Descartes*. Nueva York, Oxford University Press, 1993.
- Waldow, Anik. "Empiricism and its Roots in the Ancient Medical Tradition." Charles Wolfe y Gal Ofer (eds.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Studies in History and Philosophy of Science, N° 25 (2010): 287-308.
- Waldow, Anik. "Hume's Belief in Other Minds." *British Journal for the History of Philosophy* vol. 17, N° 1 (2009): 119-132.
- Waxman, Wayne. *Hume's Theory of Consciousness*. Cambridge, Cambridge University Press, 1994.
- Weintraub, Ruth. "Hume's Associations." *Hume Studies* vol. 28, N° 2 (2002): 231-246.
- Welbourne, Michael. "Is Hume Really a Reductivist?" *Studies in History and Philosophy of Science* vol. 33 (2002): 407-423.
- Wertz, Spencer. "Is Hume's Use of Evidence as Bad as Norton Says it Is?" *Philosophical Topics* vol. 13 (supplement) (1982): 79-86.
- Wertz, Spencer. *Between Hume's Philosophy and History: Historical Theory and Practice*. Maryland, University Press of America, 2000.
- Wiley, James. *Theory and Practice in the Philosophy of David Hume*. Londres, Palgrave Macmillan, 2012.
- Williams, Michael. "The Unity of Hume's Project." *Hume Studies* vol 30, N° 2 (2004): 265-296.
- Williams, William H. "Is Hume's Shade of Blue a Red Herring?" *Synthese* N° 92 (1992): 83-99.
- Wilson, Fred. "Hume and the Role of Testimony in Knowledge." *Episteme* vol. 7, N°1 (2010): 58-78.

- Wolfe, Charles. "Empiricists Heresies in Early Modern Medical Thought." Charles Wolfe y Gal Ofer (eds.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Studies in History and Philosophy of Science, N° 25 (2010): 333-344.
- Wolfe, Charles y Ofer, Gal (eds.) *The Body as Object and Instrument of Knowledge. Embodied Empiricism in Early Modern Science*. Studies in History and Philosophy of Science, N° 25 (2010).
- Wollheim, Richard. "Ayer: The Man, the Philosopher, the Teacher." A. Phillips Griffiths (ed.) *A. J. Ayer Memorial Essays*. Cambridge, Cambridge University Press, 1991, pp. 17-30.
- Wood, P. B. "Methodology and Apologetics: Thomas Sprat's 'History of the Royal Society'." *The British Journal of the History of Science* vol. 13 N°1 (1980): 1-26.
- Wood, P. B. "The Natural History of Man in the Scottish Enlightenment." *History of Science* vol. 28 (1989): 89-123.
- Wood, Paul (ed.) *The Scottish Enlightenment: Essays in Reinterpretation*. Nueva York, Rochester, 2000.
- Wright, John P. *Hume's 'A Treatise of Human Nature' An Introduction*. Cambridge, Cambridge University Press, 2009.
- Yolton, John. "The Concept of Experience in Locke and Hume." *Journal of the History of Philosophy* vol. 1, N°1 (1963): 53-71.